

التعصب في الحالة الأصولية :

أم إسلامي شرقي الهوى

السيد محمد حسين فضل الله

■ يرى البعض أن الظواهر التي تتطالعها في العالمين العربي والإسلامي، ظاهرة المواطن المعادي الذي ينصب نفسه رقيباً وشرطيّاً بميش القين أو الطائفة أو السلطة المدنية ضد ما يراه كثيراً من وجهة نظره، وعندما نريد دراسة هذه الظاهرة، نجد أنها تنطلق من حرية المفردات الدينية التي يستهلكها المواطن في وجدانه، ليحركها في الواقع الذي يحيط به. فالدين بحسب طبيعته، هو حالة ترتبط بالقضايا المقدسة للإنسان، فتلاصق شعوره قبل أن تلامس عقله، ولذلك فإن أي نوع من أنواع الاختلاف، حتى الذي لا يصل إلى موقع التحدي، يخلق حالة شعورية حادة تتمظهر بكل الوسائل التي يملكها هذا الإنسان في ساحته. ومن الطبيعي أن تختلف هذه الوسائل باختلاف المستوى الثقافي الذي ينشع به هذا الإنسان في تصوره لتلك المفردات، كذلك في تأثره بكل العلامات والمواقف الحادثة لها. وليس غريباً أن توجد هذه السوية في أي حالة دينية في العالم، وهي تالياً ليست حكراً على الإسلام.

وعندما يصار إلى التعمق في دراسة هذه الظاهرة فإننا نرى أنها ظاهرة شرقية أكثر مما هي ظاهرة دينية، بالمستوى الحاد لحركة الظاهرة في الوجدان وفي الواقع. فنحن نلاحظ أن الشجرة اللبنانية التي استهلكها الشرقيون منذ عصر النهضة وحتى اليوم - التي تحركت في دائرة الفكرة القومية أو الماركسية أو الاشتراكية أو في بعض تجارب الفكرة الوطنية - كانت تتخذ الأسلوب نفسه وتعيش الجلو عينه. اننا نجد إلى جانب المفردات الدينية من كفر وزندقة وهرطقة كلمات كالرجعية والحياة، والعرالة، والسقوط، وما إلى ذلك، مما جعلنا



مرتدون كثيرون لم تصدر فتاوى بقتلهم

الناس يخلطون بين النظرية العلمية والحقيقة العلمية

يوجد داخل كل منا بدوي

عندما يتحرك في مواجهة السلطة. وهذه هي حالة المسلم أيضاً عندما يواجه سلطة غير إسلامية، فهو يرى الشرعية في الإسلام، كما يرى القوي الشرعية في الخط القومي، حسب ما يفهمه في إطار ومضمون الفكرة القومية، ليس هناك فرق في هذا المجال بين الاثنين. ومن الممكن جداً أن لا تجد القومي ثورياً في بعض الحالات، انطلاقاً من خضوعه للظروف الموضوعية، وربما لا تجد المسلم ثورياً في كثير من الحالات، سواء عندما لا تكون هناك ظروف موضوعية للثورة أو عندما لا يعيش معنى الثورة بكثير من المسلمين الذين يقولون: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، حتى لو كان أولو الأمر غونة أو منفرجين. غير أن المسألة عندما تنتج إلى الإسلاميين الحركيين فإن القضية تتحرك كما عند القوميين الحركيين.

وهنا لا أعيش عقيدة التبرير أو الأداة، ولكني أعيش ذهنية فهم الظاهرة بشكل موضوعي، لأنني لم ألتجئ حتى الآن عن طبيعة تقويم الظاهرة في مسألة الصواب والخطأ وإنما ألتجئ من ملاحظة الظاهرة في خصائصها الموجهة على الأرض. ربما تكون فكرتك - المفاس، فكرة وضعية تلزمها لتقيس التفاصيل على أساسها، وربما تكون تلك الفكرة دينية، يجري الالتزام بها بالسياسة عينها.

أنتي أتصور أن الكثير من حركات العنف التي تصاحب قوى من هنا، وأخرى من هناك، تنطلق من واقع العنف الذي يلف الأجواء الموجودة في الشرق أو في العالم الثالث والتحديات التي يواجهها من خلال القوى الكبرى، ولذلك فإن الأمر قد ينطلق من احتلال المسألة القومية بمسألة السيادة والمساواة الإنسانية، ولكن كثيراً من الناس يشيرون إلى نقطة واحدة من كل هذه النقاط المتعددة أو المتناثرة، دون يفرسوا طبيعة الواقع الموجود الذي قد تكون فيه المسألة السياسية أكثر حساسية من المسألة الدينية أو المسألة الأممية أكثر حساسية من المسألة السياسية وهكذا.

أما بالنسبة إلى ما يقال عن تعدد الفتاوى فإن المسألة هنا، تحصل كما في الفكر الوضعي تماماً، ألا يختلف الناس في تفسير القانون؟ ألا توجد اجتهادات متنوعة في القانون؟ إن الفتاوى تنطلق من قواعد في الفكر وفي الشريعة تماماً كما هي الأحكام التي تنطلق من مواد قانونية متدرجة في هذا القانون أو ذاك. إن الأحكام الفقهية والفتاوى تستند إلى مضمون إسلامي، كما هو الحال بالنسبة إلى قضية المرتد. مع ذلك لا نعتبر على ممارسات فقهية إسلامية قاطعة بحق المرتدين في العالم الإسلامي. لكننا حينما نواجه قضية كضحية سلطان رشيدي، نجد أنها أثبتت في دائرة الصراع بين الإسلام والغرب، ولهذا فإنها أخذت بعداً سياسياً إلى جانب البعد الديني، وخرجت على أن تكون قضية حرية الفكر، وقد تطورت لتشكل تحدياً غربياً للإسلام وفي الوقت نفسه، رد التحدي من قبل الإسلام للغرب. ونحو كل رشيدي إلى رمز غربي ضد الإسلام باسم الحرية، وتقول كذلك إلى رمز مغربي إسلامياً من خلال إسانته إلى النبي، فضلاً ربما لا تثير مسألة ط حسين أو نجيب عنقوت اهتمام الإنسان المعاصر في العام الإسلامي لأنها مسألة تتصل بالمواقع الثقافية. وفي المواقع الثقافية يمكنك أن تتحدث بمعدل بارد. ومع احترامنا لكل الدراسات التي تتحدث عن موضوع رشيدي، فإننا

نستهلك جماع الفاعوس الثوار حتى أصبحنا نترفع إلى فاعوس القدرات الأجنبية من إنكليزية وفرنسية ككلمة نازي، فاشي، توتاليتاري، وما أشبه ذلك. لذلك بت تصور أن الحدة التي يعيشها الإنسان الديني المسلم في الشرق، هي الحدة نفسها التي يعيشها الإنسان المعاصر في هذا الشرق، لا سيما ما يتصل بالفتاوى التي تدور حول موضوعات عامة كالقضية والرجعية أو الكلمات التي تدور حول المسائل السياسية الباصرة.

من خلال ذلك نفهم أن هذه الظاهرة ليست ظاهرة دينية عضة بما هو المضمون الديني في العمق، وإن كان له دور في ذلك، ولكنها ظاهرة تتصل بالحالة الانفعالية الشرقية التي استطاعت الماركسية أن تربطها عمقاً، من خلال الأسلوب الماركسي في مواجهة الفكر المضاد أو الإنسان المضاد. وإني أزعج بأن الإسلاميين عندما لجأوا إلى بعض الأساليب الحادة فاقهم كثائاً، في المسألة السياسية، يمتزجون الأسلوب الماركسي في ممارستهم للإسلام.

مع ذلك نمة علماني قومي مختلف، يعيش عقلانية هادئة في علمانيته أو في مضمون الفكر العلماني الذي يلزمه، ونمة إسلامي أيضاً يمتلك ثقافة واسعة ومثلاً هادئاً يلمن عليه موقفه وتصرفاته في السائتين الفكرية والسياسية.

وقد يرى البعض الآخر أنه وسط الصراع الفكري والسياسي العام الذي من سيادة العنف، تتبدى الحالة الإسلامية وكأنها متجددة شوب مطلق القدسية، فتعالي على القوانين الوضعية وشرائع حقوق الإنسان. ونحن نرى أن المسألة هنا هي أنك عندما تلزم بقانون، فأنت لا تستعمل أن تفرق بين خصوصية قانون ما وخصوصية قانون آخر. لأنه عندما تنطلق في حركتك المضادة أو التي تلتز به فعل، لا بد أن تنطلق من قاعدة. وما هي القاعدة هنا؟ أنها الفكر الذي تلزمه، والوضع السياسي الذي تعيشه، وهذا يشكلان وضعية معينة، فحينئذ أنت الخروج على هذه القاعدة المتصلة بأساس وضعي، مثل خروجاً على السيادة الإنسان أو على قوميته، أو على الأشياء الكبيرة التي يعتبرها مقدسات بطريقة علمانية، إذا صعب التعبير، في هذه الحالة لا يختلف الإنسان الديني عن الإنسان الآخر، ولكن المسألة التي تربط بها، هي مسألة المضمون الديني. فالمضمون الديني يربط المسائل بالله، ولكننا في الوقت نفسه، نجد أن هذه المسألة عندما تدخل في المضمون الفكري، فإنك تعثر على إمكانية وجود أكثر من اجتهاد في فهم إرادته أو فهمه شرعية الله، ولهذا فإن المطلق في الفكر الديني يبقى محدوداً عندما يتحرك في تفصيلات المسألة الفكرية.

إننا عندما نريد أن نضع هذه القضية (العنف والفتاوى) في نفاثها الطبيعي، يجدر بنا التساؤل مثلاً عن القوي الذي يعيش انسجاماً مع السلطة للدين، كما أنه علينا أن نحدد ملامح هذه السلطة للدين، هل هي السلطة للدين التي تتفتح على الفكر القومي وتحمسه قوانينه ومبادئه ومواقفه؟ أم السلطة المدنية التي هي في تضاد مع الفكر القومي؟

إن القوي عندما يقف أمام سلطة مدنية تعادي الفكر القومي، فإنه يقف موقف اللاشرعية، فيحرم عندما يتخذ موقفاً صلباً، ويقع

سأع أي صوت، ومع القضية أن تكون مراعاة كبرياً مجرداً. وظاهرة
الصلح عن القتل، مشتركة في تاريخنا العربي سواء في مواقف علماء
الدين بالنسبة لبعض المتفريقين، أو في المواقف السياسية بالنسبة لبعض
العلماء الذين - على صورتهم الحالية المرفعة - يتخذون إعدام
السيد بعد باقي الصلداً؛ لماذا لم يستنكر المفسرون الإعدام مثلاً؟
وهكذا ربما لا يستنكر جرح الدين إعدام رجل يقتل ضد الدين،
واعتبار أنهم لا يرون ضرورة الاستنكار، على أساس أن القضية
الظرفية في الساحة ليست قضية حرية الفكر بل هي المثلث، والقضية
الظرفية المطلوبة في الساحة، وجود معركة حادة يتبادل فيها العلمانيون
والمتدينون الأدوار. مما هنا لا أستع ولا كنفي أمر الظاهرة. أنصف إلى
ذلك أن هناك ما يجب أن نلاحظه فيما يتعلق بفجوات الدعاية
والضخيم الإعلامي، فقد استأجرت جزيرتين عن اغتيال الصحافي
في بلاده، فكان الجواب أن الاسلانيين غير معينين بهذه القضية
إضافة إلى أنه ليس هناك وضوح في هذه المسألة. وهكذا نرى أنه
عندما تحصل معركة ويتوجه الإسلاميون بذاتها وتنتقل فئات
كثيرة إلى الإعدام بلحق الإسلاميين.

ان ما يبعد الخطأ والصواب في الاسلام، هو مسألة الإيمان، وفي سياستها تتأكد المسألة العقائدية حتى في دراسة وتكوين المصنوعين اللغويين، وفي حرية التحدث عن كون علم الاخر خطأ أو صواباً من حيث التسليمه او عدم التسليمه مع خطوه الامسحاح في القول: «انما تجد في القرآن الكريم عدة عناوين بهذا المعنى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، ﴿هَٰؤُلَاءِ مَوْلَايَ هَٰؤُلَاءِ حَاجِبَتُمْ عَنْكُمْ﴾، ﴿يَعْلَمُ غُيُوبُ الصُّدُورِ﴾ في ما ليس لكم به علم»، «وَيَذَكِّرُ عَلَى الْعِلْمَةِ عِلْمَ الْيَوْمِ الْيَوْمِ فِي كَاسِ الْحَرَّةِ لِحُكْمِهِ»، «وَيُؤْتِي مَا يَشَاءُ عَلَى نَهْجٍ أَوْفَى»

لذلك فإن مسألة عقابية الجدل في عملية الخطأ والصواب التي تعتمد على مفردات الفكر والبرهان وما إلى ذلك، مثل رقابة في المجال الفكري. وعندما نأتي إلى منزل إلى المنزل الواقع، نجد أن هناك أيضاً الواقع، فالخاك ليس مطلقاً، إن الحاكم في الإسلام لا يملك سلطة مطلقة، في حين أن الحاكم في الإسلام حاكم يقف أمام الناس ويقول لهم: أنا أحكم باسم الله وليس لكم الاعتراض. إنه مرهون بالسلطة الذي حدده رسول الله عندما قال في آخر حياته: «أولاً وأخيراً، أترككم لا ما تعقلون عليّ شيء». أي أني ما أعطيتكم من سلطة، وما أترككم إلا ما تعقلون من الأمر، أي أني أترككم بتأجيل موضوعين أبديين للناس، يناقشون من خلاله الحاكم، في حركته، حتى لو كان نبياً. ونستطيع أن نؤكد أن لا تكبروت في القرآن. وليس هناك قوة من غير الدين في الإسلام تلك. وعندما شرعية نصير القرآن وثيقة من نصير العلماء (وقول مطلق). خصوصاً إذا كان آخرون يكونون ثقافة في اللغة العربية وجوانب العلم الآخر، لذلك فإن المنطق الملم بالادوات التي تتاح له فهم النص الإسلامي، يستطيع أن يستنتج. فالقرآن مشاع لكل الناس، والسنة مشاع لكل الناس أيضاً وقد يحظر المرء فيها، قنبته إلى خطئه، ويقيد، تماماً كما هو الحال في نظام العلم وأحوال المختصين به.

لا نستطيع أن نحصر قضية مؤلف وآيات شيطانية، في إطار حرية الفكر بالمعنى الموضوعي لحرية الفكر. وما أطلق سلمان وشي بدايةً بنص أبي يشمل على إجماعات، لكن تلك الإجماعات اصطفت بالحالة الجردانية الإسلامية العامة. من مثل التحدث عن النبي يريز وبطريقة أقرب إلى السخرية والسباب. والاستهزاء في هذا المقام لا يحرك من أبيض من خاتة الإبداع والفكر، إلا أن يعود ما يبرئنا بالتحرك في خط الإبداع كما لو كان مطلقاً. من هنا فإن قضية وشي تعاملت لأن المؤلف صدم الجودان الإسلامي بطريقة غير دقيقة وعبيدة عن الاحترام. وهكذا لا بد لنا في كثير من الحالات أن ندرس المسألة من خلال كل العناصر، وأن كانت بعض هذه العناصر المقلت من واجبة معينة، في مفهوم الحكم الذي يلتزم للنسبة.

الإسلاميون في السياسة
يختزنون الأسلوب
الماركسي

هناك فرق بين أن نتحدث عن هذه المسألة في الإطار الحادسي، الثقافي وبين أن نتحدث عنها في حرب حادة يستعمل كل طرف فيها أسلحته. ففي حالة الحرب لا نستطيع أن نتلقى أسلحتك بقطع النظر عن طبيعتها. مع العلم أن هناك مرتدين كثيرين في إيران والعلماء الإسلاميين والعرب، يكتبون كتباً متنوعة في هذا المجال، ولم تصدر فصولي بقتلهم... ولا كان علينا، لو كان الأمر حاصلاً، أن نقوم بعملية تناسل مع حجة الطهارة.

أنا عندما ندرس التاريخ الإسلامي، نجد أن الثقافة والإبداع وأصواتهم شهدت نمواً متطوعاً في الأجزاء الإسلامية، التي كثيراً ما تتوقف اليوم بالتخليق. فإن نتحدث عن حقيقة معينة في الواقع الإسلامي شهدت ممارسات معينة، لك أن نتحدث أيضاً عن حقيقة أخرى شهدت ممارسات فظيعة جداً في الشواهد العالمية غير الإسلامي. هناك ممارسات إسلامية غير مبررة توازيها ممارسات غير إسلامية في الانحلال عن.

ان الواقع الذي كان يعيش فيه لبنان، والذي كان يقتل في غضبه العلماء والمفكرين والسياسيين والصحافيون إلخ في نطاق لعبة القتل التي كانت تديرها الأيدي الخارجية، رسم مناخا من الجنون جعل المواقع الصحفية تنطلق في دوامة من العنف تصمم الأذان وتحول دون



لماذا نحرم المقدسات الوطنية ونهمل المقدسات الدينية

إن مسألة الإجتihad في الإسلام مثلاً لا بد أن تخضع لضوابط، ونحن نتجهد في فهم الإسلام، فلا بد أن نخضع لقواعد اللغة العربية في إيماءاتها وإيماءاتها، والقواعد الأخرى التي تعين على فهم النص، وغير ذلك من الضوابط العلمية والثقافية. وعندما نستلطف العلوم الإنسانية، نجد أنفسنا نقف أمام المطلق بعيداً عن النص الإسلامي أو المجري الإسلامي للتفكير، ومن الطبيعي عند ذلك أن نجد أنفسنا غير قادرين على الوصول إلى نتيجة إسلامية محددة في هذا المجال. ولكن عندما نحاول أن نستعير من العلوم الإنسانية في إطلاقنا على النص الديني، من أجل فهمه بطريقة أفضل، فإننا نستطيع أن نمارس حرمتنا في هذا الفهم، كما يستطيع الآخرون أن يناقشوا في صوابية هذا الفهم وعدم صوابيته.

والسألة العلمية بعدد هذا بحاجة إلى إيضاح. فهناك حقائق علمية وهناك نظريات علمية. إنك لا تستطيع أن تعتبر النظرية العلمية حقيقة. ولذلك فإن بعض الناس حين يتحدثون عن العلم سواء في العلوم الإنسانية أو غيرها، فإنهم يخلطون بين الحقيقة العلمية والنظرية العلمية. وكثير من أخصائى المسلمين يعتبرون أن النظرية داروين هي حقيقة علمية، بينما هي نظرية علمية، ويسبوني في ذلك كثير من النظريات التي تناقش التاريخ الإنساني أو تتحدث عن تطور الأرض، أن الإسلام لا يمنع الإنسان من أن يناقش حتى التاريخ الذي يتحرك في القرآن أو في غيره، ونحن نعرف في الثقافة الإسلامية نظريات واسعة تقول أن النص إذا خالف الحقيقة العلمية، فإنه يؤول لصلحة الحقيقة العلمية وتأويله لا يطلق من تكلف، بل من خلال رحابة اللغة التي تشتمل في نطاق الاستعارة والكتابة والمجاز وما إلى ذلك. ولقد كتبت منذ ٢٥ سنة في إحدى الجلات في العراق، أن علينا أن ننتقل إلى منهج الدراسات العلمية، مقتصرين على دراسة السند، لأنه ربما ينسب إلى التفت أشياء غير معقولة، فعلينا أن تناقش السند والمتن معاً وندخل الظروف الموضوعية عاشها النص في ذلك الوقت لنصل إلى فهم عيني وعمد. أما الصور القاذرة التي تبدي هنا وهناك في علنا الإسلامي، من حيث تحكم الجهل بالعلم أو تحكم الذين لا يعلمون بالذين يعلمون، فلها لا تنحصر في الجانب الإسلامي فقط، بل في أكثر من موقع في العالم. ويبدو أن الذين يحكمون العالم اليوم، لا يملكون مستوى تفكيراً متقدماً. إن المعصية الإسلامية، التي كثيراً ما يجري الحديث عنها، هي حالة ثقل للتفكير بشكل حاد، انطلاقاً من العوامل الخارجية التي ترك تأثيراتها على الإنسان. المعصية الإسلامية بالعلم المختل للمعصية تعني أن لا تنسج للأمر أن يعبر عن فكره وأن لا تعترف بوجوده.

المشكلة أننا في الشرق متعصبون إسلامياً وعلماً وسياسياً. إن مشكلتنا ليست مثالية عن المسيحية أو الإسلام أو الفكر العلماني، إنها مشكلة الذين ينتمون إلى هذا الفكر أو ذلك، عندما تضغط عليهم الأوضاع السياسية والأمنية والثقافية بشكل حاد، فمن الطبيعي في هكذا أحوال أن تشعر أن حريتك مصادرة.

غير أن هناك فرقاً بين الالتزام والتعصب. الالتزام هو أن تنتمي إلى فكرة ما مع انفتاحك على الفكر الآخر. والتعصب هو أن تنتمي إلى فكر وتتعلق على الفكر الآخر. وهناك كلمة لأحد أئمة أهل البيت، هو الإمام زين العابدين في العصبية، أراي أكرها بشكل دائم: وإن العصبية التي يأتى عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين. وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه ولكن أن يعين قومه على الظلم. هناك حديث عندنا يقول: "إن من تعصب أو تعصب له، لن يفلح خلع ربة الإسلام من عنقه". إننا لا نعتبر التعصب لديناً، إن التدين هو الالتزام. أن تلتزم بالفكر شيء، وأن تعصب له يعني أن تمنع الآخر من أن يناقشك في فكره، شيء آخر. والعصبية هي أيضاً وأيضاً ليست حكراً على المسلمين أو الشرقيين. فهناك عصبية في الغرب، إن الغرب عندما يتحرك في بعض مفرداته ضد الشرق، يعيش شخصية غربية في مواجهة شخصية شرقية. المسألة التي نواجهها هي أن العصبية ليست حالة فكرية إنما هي حالة في عقل الفكر. حالة في عقل الأتباع. وهذه المسألة لا تتصل بطبيعة الفكر، وإنما تتصل بالأحوال التي تتحرك فيها مسألة الإتياء الفكري هنا وهناك.

إني أتصور أن العلماء العلماء من رجال الدين يملكون رحابة فكر بحيث أنك تستطيع أن تنقسمهم في كل شيء. وهم يدخلون في أي أحوال أخرى لقولهم وأمرهم الله. قد يكون العلماء قلة. ولكن عندما نتحدث عن ظاهرة فكرية، فإما هو الفكر. فإن من الطبيعي أن نتحدث عن الذين يملكون مسؤولية هذا الفكر. أما الذين لا يملكون مسؤولية، فلا تستطيع أن تعتبرهم أصحاب فكر، بل هم من عناصر الظاهرة الاجتماعية الواكبة لهذا الفكر. أو الظاهرة السياسية لهذا الفكر. والظاهرة السياسية كثيراً ما تخضع لظروف حادة. علينا أن نعالج التعصب الديني كما نعالج أي حالة تعصب أخرى في المجتمع. إن القضية هي أنه عندما حى سياسية وفكرية ودينية، وعلينا أن نعمل جميعاً من أجل معالجة هذه الحمى. هناك فرق بين أن نقلل المريض المحموم وبين أن نشفيه.

**مفكرون قوميون
يتساوون في البؤس مع
بعض رجال الدين الأميين**

لا مقدسات في الحوار

القمع لدى الاسلاميين لا تصل إلى ١٠٪. إن الممارسات التي تقوم بها الأنظمة في حجب حرية الفكر أو التزلزله، لا تنطلق من نظرة اسلامية، غير ذلك، أنها اتهم التيار العلماني، أنه ليس مستعداً للذخول في حوار موضوعي مع الاسلاميين، لذلك تقول إن الاسلاميين الذين يحتفلون في دراجهم الفكرية - كما يختلف العلمانيون في ذلك - يملكون فكراً قد تناقشه فتوافقه أو لا توافقه، فلم تصر على اعتبار هذا الفكر، ظلامياً، رجعيًا متخلفًا ومتعصبًا... ولا تعترف أن هناك بؤساً ثقافياً قوميًا؟!

إن كثيراً من القوميين ليسوا مستعدين أن تناقش معهم فكرة القومية، وغير مستعدين أن تناقش معهم فكر عبد الناصر أو فكر ميشيل عفلق وما إلى ذلك، إنني كاسلامي غير بعيد عن الواقع، وجدت نفسي أتحدث مع القوميين والناصرين والماركسيين منذ نشأت الأولى، بطريقة موضوعية فالأية القرآنية تقول: «وإننا أو إياكم لعل هدى أو في ضلال مبين». هذه هي طريقة الإسلام في الحوار، تارة أقارئك بالقرآن لأفرض عليك الآية، وأنت لا تؤمن بالقرآن، وأخرى أقارئك بالقرآن لأقدم لك الفكر القرآني بطريقة عقلانية، فلماذا تعتبر - يا أخي العلماني - أن الحديث عن أية قرآنية لا ينسجم معك؟ أنت واحد من الذين، يؤمن بالقرآن أو غير مؤمن به، إذا كنت تؤمن بالقرآن، فمن الطبيعي أن أقول لك أن القرآن يقول ذلك، وإذا كنت لا تؤمن بالقرآن، فإني أقدم لك على أساس أنه يمثل خطي الفكري، فلتعترف لي فكري، حتى أستطيع أن أتفكك من موقع فهمك الفكري، وفيهني لتفكر.

إننا نجد كتاباً كثيرة تتفق إن اسلاميين يناقشون فيها الفكر القومي من خلال رموزه وكذلك الفكر الماركسي وبطريقة علمية موضوعية. فهل نضع ما يدعونهم حين نقرأ فكر محمد باقر الصدر في «فلسفته» أو «اقتصاداته» إلى اعتبار ذلك الفكر من قبيل القمع الفكري للأحرار؟ قد يكون هناك مفكرون قوميون يأتسون بتساؤلهم عن البؤس من بعض رجال الدين الأميين، ناهيك بأن الأمية نفسية هي أيضاً في أوساط القوميين والماركسيين. إن القرآن لا يفرض نفيه على الذين لا يؤمنون به، لذلك قال لهم: «فهاؤنا برهانكم إن كنتم صادقين».

إن الحرم الذي يفرض على بعض المؤلفات العربية في الجنس، لا يدل بالضرورة إلى أن هناك سلبية إسلامية حول الجنس، إن الذين يعيشون السلبية هم الشريكون، عندما تطلع كتب العلماء الأقدمين، نجد «الكشكول» وكتاب «زهر الربيع». إن كتاب «رجوع الشيخ إلى صباه» ألفه عالم مسلم، ولعلنا لا نجد هناك أي كتاب أصبح من كتب الأقدمين إلا وتعلم فيه على حديث جنسي بالتميز الصحيح. اقرأ «الأغاني» وكل الكتب التي ألغيت في ذلك العصر تنفق على صحة الأمر. إن الشعراء الذين كانوا يتحدثون بطريقة إفاحية، نقل شعرهم إلى العلماء والأدباء، والكتاب المسلمون الذين عاشوا في القرنين الثامن والثالث إلخ... وفقدوا ما لا أعبر أن مسألة الجنس من حيث الجلباء، مسألة محرمة إسلامياً، ولكن هناك ناحية لا تتصل بالموقف الإسلامي، هي وجود كتابة جنسية رخيصة لا تشتمل أي قيمة فنية أو قيمة إبداعية بل أنها تصيبك بالعثاين في كثير من الحالات. قد تجد مثلاً، كتاباً

إن ما يثار حول المثقف العربي الذي يقف أعزل بين تطاحن الأنظمة العربية والجماعات الإسلامية، ويدعو عالقاً بين مقدسين المقدس الديني والمقدس السياسي، يجعلني توفيقاً إلى تحديد المقدرات: المثقف، الأنظمة، إلخ. هل يمكن مثلاً أن تنصوّر المثقف خارج الزمن وع خارج حركة الظروف الموضوعية التي تتصل بحياته الناس؟ إلى أناسد في الجانب السياسي أكثر ما أناسد في الجانب الفكري عندما أقول لو أن مثقفاً انطلق ليُفلسف ويشجع احتلال بلد ما ليلده، واضطهد من قبل جماعير بلده أو دولته باعتبار أن تشجيعه هذا يساعد المحتل على إلغاء كل المقدسات الوطنية والقومية، فهل تعتبر هذا المثقف شهيداً حياً وأنا يجب أن نصنع له تمثالاً؟ لا أريد أن أمضي كثيراً في تبسيط المسألة، ولكن إذا اعتبرنا أن هناك مقدسات قومية أو وطنية ينبغي حمايتها، فلماذا لا نعتبر أن للمقدسات الدينية أيضاً احترامها وقداستها؟ لماذا نعتبر السلوك الأول حياة وطنية وقومية، ولا نعتبر انتهاك المقدسات حياة أيضاً؟

ليست الأرض وحدها التي تمثل علاقة حميمة بالإنسان، فالمقدسات أيضاً تمثل علاقة حميمة بالإنسان، إن هناك فرقاً بين أن

لأرضي أن يتحول بيتي إلى حالة طوارئ جنسية

تناقش فكر الإسلام وبين أن نسب أبي الإسلام أو تسخر منه. وهناك فرق بين أن تناقش المسألة السياسية في الجانب الوطني في عملية الاحتلال وغيرها - كالذين يناقشون المقاومة في لبنان الآن من حيث أنها تثير ردة فعل من قبل إسرائيل، فتجلب هذه الأخيرة إلى التدمير - وبين أن تجلس وتستهنئ، بالمقاومة والمقاومين وتبسر العذر للمحتل والحثاين. إن هناك فروقاً بين هذه وتلك، ولكن عندما نريد دراسة المسألة في بعدها الإنساني، فإننا نقول إن المثقف لا يملك حرية في مجال المقدسات الدينية والإلا كان علينا أن نترك للمثقف الحرية في أن يجون وطنه، فلماذا إذن نجره بالحجارة أو نحكم عليه بالإعدام عندما يمارس حياته الوطن؟

إن القمع الفكري الموجود في العالم الثالث والدول العربية هو قمع الأنظمة، لتحاول رصد القمع الذي يقوم به الاسلاميون، والقمع الذي يقوم به العلمانيون - إذا صحت تسميتهم بذلك - نجد أن نسبة



الناس يستطيعون مناقشة الحاكم حتى لو كان نبياً

طبيعية وقوية راقية، وهناك كتب تتخصص بالفَلل والنوم مع المرأة،
لزيادة من الإنثارة، وأنا لا أستطيع من خلال توازني الواقعي والاجتماعي
أن أفسح المجال أمام كتب الإنثارة فيتحول البيت عندي إلى حالة
طوارئ جنسية.

إن القضية ليست قضية مواقف علماء أو تحريم ومتع. فإذا جربنا
على سبيل المثال، عزل العلماء فلم سنأسس بآريوس أو إشتارينا وأطلقنا
الكتاب الجنسي والإباحي في المجتمع المحافظ وغير المسلم حتى، فإذا
تكون ردة فعل المجتمع؟ إذهب إلى أي قرية من القرى المسيحية في
البحر الأبيض المتوسط وأشر كتاباً جنسياً سترى نفسك مواجهاً بالرفض والإدانة.
القضية إذن متعلّقة من اختلال علاقة النص الجنسي بالواقع
الاجتماعي في عالمنا وعاداتنا بعيداً عن حد المسألة الدينية، فالمجتمع
غير المثالي يحمل بدوره أفكاراً أخلاقية بطريقة تقليدية.

في سياق تطورنا الفكري يجب أن نواجه الأسئلة المباشرة بصرامة،
هل نقبل فتح الحرية المطلقة للإنسان؟ وهل الأخلاقية تعني الحرية؟
حين نحل هذه المسألة فكرياً نصلح باقي الأشياء تفاصيل، عندما
تحدث من خلال الفلسفة التي تؤكد الحرية الجنسية، علينا أن نعتبر
أن الحرية حالة طبيعية وأن نمارس الجنس في الشوارع كما الأكل
والشراب وإذا لم نفعل ذلك تكون فيلدا الحرية الإنسانية بالضوابط
الأخلاقية الموجبة. في مجتمعاتنا ثمة ازدواجية بين الفكر والواقع...
فتحن كشرقيين نعيش واقعياً حالة الشرف والعمّة، وفكرياً نسير في
عدة اتجاهات، فإذا مثلاً، لا يسمح مثقف علاني أن يأتي شاب ليأمن
مع شقيقته في المنزل كما هو حاصل في الغرب؟ ألم يتعاون ذلك الرجل
الفلسطيني في أميركا مع زوجته على قتل ابنته لأنها اشترقت؟
نحن نشعر أن في داخل كل منا بداوياً يتحرك في كل القيم المختزلة
سواء كانت شعورية أو لا شعورية.

أخيراً أتني أنصود أن حركة الإنسان العلمية والثقافية تفرض عليه
أن يطلع على كل شيء ويتأقش في كل شيء. أنا لا أؤمن أن ثمة شيئاً
غير قابل للنقاش ولذلك فلاي أؤكد أن لا مقدسات في الحوار، وليس
هناك شخص ممنوع أن يجاربه... إلا إذا كانت المسألة تتصل بمرحلة
سياسية تجعل من الحوار أدلة من أدوات الصراع السياسي، ولكن في
المسألة الفكرية عليك أن تجاربه كل الناس وفي كل شيء. وتكون
الحجة والبرهان هما الأساس. ونحن نعتبر أن التاريخ الإبراهيمي في كل
تجاربه هو تاريخ في التنوع الثقافي وقد جعل هذا التنوع من الإسلام
حضارة ومن المسلم شخصية إنسانية غنية. □

جنسية مؤلفة من قبل علماء مسلمين، ولكك عبد الشعر الذي فيها،
شعراً غير موزون، وتعارفها على كليات غير دقيقة من حيث التركيب
اللغوي العربي وهذه الكتب وغيرها، تؤثر سلباً في الوجدان العام
باعتبار أنها تسيء في كثير من الحالات إلى البعد الأخلاقي خصوصاً في
أوساط المراهقين والمراهقات.

إنني أنشد أن في سياق التيرة الصارخة بالمخربة لماذا لا نتيح للمشاهد
الفاحشة في التلفزيون؟ لماذا لا نتيح العربي الذي يمثل الجهاد الجنسي
للإنسان؟ لماذا لا نتيح الكتب الرخيصة التي كتبت للإنثارة؟ ثم أجيب
أنا لا نستطيع التحدث عن مادة ثقافية بالطلق خارج نطاق التوازن
الاجتماعي، لذلك فإن الإسلام من هذه الناحية هو كالمسحوق وكأي
نظام آخر يؤمن بالتوازن الجنسي في المجتمع. حتى لا يقع هذا الأخير في
الفوضى العارمة.

أما الكتب التي نتحدث بشكل علني عن الجنس فلا مشكلة معها،
فهناك باب في الفقه الإسلامي يتحدث عن الحيف والفضاء. وتعيش
من خلال في أجزاء جنسية إننا بطريقة معينة، لتحدث كتابس
مسؤولين في مجتمعاتنا الحالية، هل نقبل أن تنشر الكتب الرخيصة بين
المراهقين والمراهقات؟ هل أسمح لولدي أو لولدي، لايتي أو لاسيت
أن تقرأ هذه الكتب وهي في الخامسة عشرة؟ إن المسألة تقتصر على
الجانب الاجتماعي والمسألة الأخلاقية، ولا تقتصر بالمطلق على المسألة
الثقافية. لقد عاشر الإسلام في الشرق والغرب منه، حتى أن النبي
عهداً حين كان يؤمن بإنسان زاني إليه، كان يسأله عن خصوصية
الحياة بالفاظ تعترها فاحشة هذه الأيام، مما يدل على أن الإنسان كان
يتحدث عن الجنس بشكل طبيعي، تماماً كما يتحدثون عن الطعام
والشراب. نقرأ في التراث الإسلامي أن امرأة جاءت إلى النبي محمد
وهو جالس بين أصحابه وقالت: ألم رسول الله زوجي. فأنتم النبي
وقال: من لها؟ فقام شخص وقال: أنا. فقال له الرسول: هل معك
شيء (فراش وغير ذلك) فقال الرجل: كلا. ثم قال النبي: من لها؟
فقال هذا الرجل: وأنا. فسأله النبي: هل معك شيء من القرآن؟
قال: نعم فأجابته النبي: زوجك إياها. أما الآن إذا وقعت امرأة في
المسجد وقالت زوجي أيها العالم. يقول الناس: إن شرش الحياة قد
انقطع. إذن هناك ظروف اجتماعية ذات طابع فقري.

بعض الكتاب مثل احسان عبد القدوس يفهمون المسألة الجنسية
إنحاداً في أقاصيصهم، وهناك كتاب غريبون يتناولون الجنس بطريقة

إذا وزعت الكتب الجنسية
في القرى، سيديتها
الناس قبل رجال الدين

الرأي المستنير في الزمن المستدير

عن الدور المصري في طبعة منقحة ومزيدة

وضاح شرارة

■ تتناول الأستاذ محمد حسين هيكل، الصحفي المصري الأشهر وقلم جمال عبد الناصر طوال عقد ونصف العقد ولسانه وريثا بعض هيئته ونظيره، اتفاق حمزة وأريحا بالتعليق والتحليل والحاضرة (في الجامعة الإسلامية) في القاهرة، منتصف تشرين الأول/أكتوبر. وتعليق هيكل مثل من الأمثلة الكثيرة على الأجوبة التي استغرقتها الاتفاق. وبعض هذه الأجوبة كان مصدره قوى سياسية فاعلة، على مقادير مختلفة ومتفاوتة من الفعل والأثر، وبعضها مصدره مثقفون الفراء، على مراتب مختلفة ومتفاوتة من الدلالة والإحاطة. ولا يعبأ الصنف الأول من الآراء بغیر الأثر المباشر الذي يتوخاه، تأييداً أو معارضة. بينما يسعى الصنف الثاني منها إلى حملها على حقائق أو وقائع ينظر أصحاب الآراء أن تفعل (الحقائق والوقائع) بنفسها أو بقوة حقيقتها. أما الأستاذ هيكل فيصدر عن المصدرين جميعاً: فهو يحمل ما يقول على قوة الفعل السياسي ويضبط قوله على الإسهام فيه، لكنه من وجه آخر يبي ما يقول على قوة الحقائق «الشائبة» بنفسه ويرسي قوله على اثر هذه الحقائق لتستفي. فيجمع قوله، أو هو يريد الجمع، بين الرأي المستنير بالوقائع الجارية زمناً مديداً وبين حصانة السياسي المميز في الحال. فظاهر الأمر من باطنه والقوة من الضعف. ويترجم تعليقه بين الخير الأبعد (تعرّيج راين على الدونيسيا في عودته من الصين) وبين وصف «الوعاء الحضاري للأمة العربية» والرأي في تحمل تركيا عن الخلافة الإسلامية...

مجانبة الإجابة

فما يحاوله هيكل، أي تعليقه وكلامه، إذ يجمع بين «حقائق» التاريخ المديد وبين الرأي السياسي الظرفي ويترجم بين الخير وبين



رأسب وعجائب الأخباره وقديهما، هو عاكلة الحادثة التاريخية نفسها في حدوثها ووقوعها، والجري على قانونين: تكونتها وظهورها. فالحادثة التاريخية «إن هذا الاتفاق نهاية مرحلة»، وإنه أكثر من تغير في حركة المواقف» تربط بين الماضي وبين الماضي القريب والبعيد، وتؤدد، بسبب إبطالها هذا، بالأبي، وتقلي عكاشتها، أي الكتابة والتكرار بمواقفها ونظرها، الجمع بين ما تجمع، وتفرق ما تفرق. لذا يحرص هيكل حرصاً شديداً على تمييز عت التاريخ من سميته، ويرعى المقارنات بين الحوادث رعاية بطقه ومتطلبه. فإذا حسب السيد ياسر عرفات أن يأتي عملاً تاريخياً يفاضلته على الاتفاق ثم يابره، نيه المحاضر أن إن والعلاقات المالية والحزبية والنفسية التي أملت على عرفات القبول بالاتفاق «ليست أنسب الدوافع لصنع التاريخ أو للمشاركة في صنته». فصنع التاريخ، على ما يعلم هيكل ويجهل طاعراً عرفات، لا بد أن يؤسس على الثالث من الحقائق والمحقق. ومن الأمثلة التي لا تحصى على خلط وقلق الاتفاق من صنع التاريخ (على رغم أنه «نهاية مرحلة...») «الرية التي اثيرت بها عملية أوسلو، وإعلان النبا وفجأة وبغير تمهيد، والمشهد التلفزيوني (...). المستفزة».

ولذا حسب السيد بيل ككتون أنه سياسته الشرق أوسطية يضارع نصيحة الحرب الباردة، وتصدع جدار برلين، على ما قال منهجراً، رده الأستاذ هيكل إلى الصواب في رسالة إلى الصحيفة البريطانية اليومية «الاندمنتند» (على ما برقي)، وقرر له يرقن ماذا كان جدار (حائط) برلين: فاصلاً بين أحلام وروى وتطلعات لا أول لها ولا آخر، تؤذّن كلها بفجر جديد في أوروبا شرقاً وغرباً. يصرّف الخطب على إذا كان صياح الديك في هذا الفجر جواً مبعكاً من معدته الصحيح، ومن خبيته التورية الأخرى، كما يمتزق الحاضر يصرّف النظر، عنه وهو يحدث شياشاً غراً يتجمل عليه الأنبياء والحوادث، ويختلط عليه صحيحها وتحولها، فالتورية تصعد الحيلة الانتخائية الرئاسية إلى رفعت ككتون إلى الرئاسية وقول المرشح (يوهنا) ككتون، رداً على الرئيس (يوهنا) يوش وإدلاله بطل صفة الحرب الباردة، إن زهو الجمهوريين ببنايه الحرب الباردة وهزيمة الاتحاد السوفياتي يشبه زهو الديك بطلوع الفجر وحسبانه إن صياحه هو الذي أطلع النهار. أما الأحلام والرؤى والتطلعات، فلا ريب أن الفارق، لم ينتها. فهو يذكر أن الجدار انتهى للجزول دون حرب الشبان من شرق ألمانيا إلى غربها بحثاً عن العمل، والأجر الجزري، والسكن اللائق، والسيارة الأنيقة على غير طرز أنافة سيارة تراهبا، والموسيقى (من آخر إنجازات الجدار حجزه بين الموسيقى في الغرب وبين المستمعين شرقاً)، وهرباً من «مستازي» وبعجازها القوم وشرائها الذمم بالتخويل والتبويل، ومن أعظم تجمع مدوع وتووي عرفه تاريخ البشرية (إنها عدوى القراءة)، ووصف هذا برؤى وتطلعات «لا أول لها ولا آخر»، وهو على هذا القدر من التسامح واليوس، نذير بئمة في صوت الأستاذ ريم السبب فيها حين جافد في أيام عصفت بملأته. أ يكون المؤرخ عرصة، شأن غيره من الناس العاديين الذين يصيهم التاريخ أو يقع عليهم وبغاجتهم، لغلبة زمن على زمن، ووقت على وقت، فيميل إلى هذا الزمن، ويترك هواه على غرابه، فيفعل عن صنع التاريخ في عالم ويتحرك بسرعة إلى ليدى الية الوقت لتصديق جراح الآخرين أو للمة أطرانهم المبعثرة؟

هذا أروح الطن. فعمل نحو ما يغالب هيكل ميلاً قوياً إلى العهد السوفياتي، الدولي، وإلى قسمته الجغرافية والسياسية، بيل، من غير مغالية، إلى العهد المصري الناصري، صتر العهد السوفياتي الدولي ويصن فروعوه الأقليمية. وليس الاتفاق الفلسطيني والأسرائيلي إلا ذريعة إلى بحث «الطبعة الناصري (...)». فأمم عيوننا مرة أخرى يبدو أن الدور المصري ما زال يلف ويبحث. ...، إشارة إلى الدور الذي يبحث عن بطله في كتب عبد الناصر «فلسفة الثورة»، على رغم تنيه لويس عوض أن إن المسرحية التي لم يقرأ عبد الناصر إلا عنوانها تتكلم على شخصيات مسرحية تبحث عن كاتب مؤلف، وإلى نتخ الحياة فيه.

نيسان فلسطين

وقد يكون من فضائل الاتفاق هذا، وهو بعيد من تضمين الفضائل وحدها، حث المثقفين، من المعارضين خاصة، على إخراج ما بطونه في قراراتهم من أفكار ومشاريع وسياسات. فهو، من هذا الوجه، امتحان للقدرة على اجتراح الردود في ظرف حرج وجديد، وهو اعتبار للحوية السياسية والثقافية وريما معيار لها وميزان. ويرد هيكل على الظرف المخرج والجديد يبحث والدور المصري الناصري بعد أن يليه حلة سريدها زاهية ورائحة. لكن انجهاه يبحث هذا الدور ينسب موضوعه وغرض معالجته، وهو فلسطين والفلسطينيون. فهو «يرده على الاتفاق، فيصفه بـ «دروس أسيرين» بعد أن وصفه بتصوت أكثر خطراً» بالدعوة إلى إحياء «الدولة الجامعة»، مصر ودمها المقترض على أسس «مختلطة ثابتة من الجغرافيا والتاريخ، وأولويات إحياء هذا الدور، على الورق، نقي المستقبل، وإمكانة وجوده». من كل هذا علة الدور هذا، فالحراج هذا الدور ليس هناك مستقبل للصر. وهذا قد يستدعي بعض التوضيح وبعض الأستاذ. لكن هذا الحكم يقوم من المعالجة التاريخية، الجغرافية والسياسية الهيكلية مقام المسلمة. لذا فهي لا تستحق عتاء البرهان عليها، بل يني عليها رجل ثقة عبد الناصر نتائج لا تقل عنها خطورة: «ليس هناك مستقبل لأي قطر عربي - مصر أو غيرها، خارج الإطار العربي الجامع»، وهو عينه إطار «الدولة الجامعة»، إطار مصر. والمستقبل يعني التنمية والأمن، والامران ومستقبلان: خارج اضطلاع مصر بدمورها والدليل (بعضه) على ذلك من الماضي: الجامعة العربية وميثاق الدفاع المشترك، وما أنضبا إلى عهد المسؤولية والالتزام مهوراً بالدم، أي أنضبا، بعبارة نثرية أقل ألواناً، إلى هزمة ١٩٦٧، وقبلها إلى انفصال ١٩٦١، إلى حرب لبنان والألمية، الأولى في ١٩٥٨، وإلى زعزعة أركان الاستمرار العراقي وفي غاية مظاهه السيد صدام حسين، وإلى استعادة شطر من العرب في كل دولة من دولهم على شطر آخر عتاة أهلياً... لم تقدم مصر الناصرية الدليل في غضون ذلك كله على ما بئته اليوم الأستاذ هيكل من غير أن يرتاب فيه. فالتنمية «الجامعة» لم تخلق إلا اجتماعاً مضمداً ينو به بقل طبقات خسرت في الأثناء فدتها على العمل والرفقة فيه. أما الأمن «المشترك» فخلف ما خلفه من استباحة فاضحة أدى إليها عبور وغرور لا يوصفان. وسرع هذا وغيره حسان أن القضية التي تصعد القضاء كلها اتقا هي «الأمة» الواحدة، وإن القوة المصرية، السياسية والعسكرية، انهارت فدعاً عن «الأمة» وإن السبب في انهيارها هو تصديها لجميع «الأمة». فغاب

البريس
الناصرى في
التاريخ قليل
الجيدوى

فلسطين
مصر مصري
الى الشرق



هيكلي ينظر
الى الامور
من ثقب
الباب

يقال له ميل
شوي الى
العهد
السوشيالي

عن الذهن، على ما تدل عليه طريقة هيكل في التاريخ للعقد السابع
العربي والمصري من قريتنا، ان الاستدلال على ضرورة الدور
المصري، على حقيقته، بانهيار وقصوره عن التبرؤ بأعباء التنمية
واعياء الأمن، استدلال فاسد. اما الاحتجاج على ضرورة هذا الدور
بالبقول، مثلاً بقول رئيس تحرير الأهرام سابقاً: «ولقد كانت
فلسطين دائماً معبراً إلى مصر من الشرق ومعبراً من مصر إلى
الشرق»، أو بكثابة: «ولست أصور ان مصر سوف تيسل بغير
ضمانات وإلى الأبد حاجزاً يصدنا عن المشرق العربي الذي يموي
معظم مكائن القوة العربية المعنوية والمالية»، أو بالسؤال: «ولما
مصر فلست أصرف بين ترميد ان تلتحق شمالاً أو جنوباً اذا هي
تركت موقعها في قلب العالم العربي؟ كما اني لا أعرف أين بالضبط
ستستطع ان تبت لنفسها عن مكان وعن هوية وعن مستقبل؟» اما
الاحتجاج لضرورة الدور المصري بمثل هذا فلا يعدو تخويف
والعرب عن أبنية مصرية جادة.

ولا ريب في ان أول الحائزين هم الفلسطينيون. اذ لا يتسع
الكتاب الحاضر على علة لوجودهم أو لندوهم الا كونهم ومعبراً
من مصر أو إلى مصر. وكان عامل الأردن عزا السياسة الناصرية في
الأردن، وبمساهم في شق أهله وإخراج بعضهم من ولائهم لدولة
واحدة، إلى حجز الأردن بين مصر وبين سورية. واليوم لا يقول
هيكل قولاً مختلفاً، غير مثبته ربما ان «المعبر» الفلسطيني والأردني
يصل بين الجانبين العربي، أي شبه جزيرة العرب، وبين
الشمال المتصل بأوروبا الجنوبية والبلقانية وبالحزب الأسود وخوضه
التركي والسلافي، وهو جسر يصل بين الشرق العراقي وبين ساحل
المتوسط غرباً لثمة ادوار كثيرة، غير مصرحة، في الميدان.

فأنت في أي مصر من المصالح هو الأجل والأجدى يعود إلى
وقائع وحداث متغيرة ومختلفة أبرزها ربما شبكات التبادل والاتصال
والمهاجرات محاورها. ولا تنشأ تلك الشبكات والمخاطبات والمخاطبات
لهي إنما تنشأ متصلة بهذه الشبكات، وتختلج منها. ولا يعد ان
يكون «الركود» المصري ردة إلى ما خلق بالشبكات والمحاور هذه من
تغير وتبدل منذ أواخر العقد السادس وأوائل السبع. وأذ يلوغ
هيكل بما لمصر من دور مستمر بقصر دليله على عدد سكانها في
أواخر القرن وعلى رأس الألف الثالثة. لكن القوة السكانية تبقى
ههنا، وعالة، اذا لم تتمر في انشاء قوة اجناعية ومدنية واقتصادية.
والبلون صني قبل متعصب الشبكات كسائوا، في ميزان القوة
والعلاقات الاقليمية والدولية، أقل من حصة في المنة من الناتج
العالمي، وفي غرض هذا كانت قوتهم السياسية والعسكرية إلى أقول.
ويستك الحاضر عن المرتكز العربي، أي المغربي، للدور المصري
الفتري. فإذا لم تكن مصر عقدة مواصلات المغرب بالشرق،
والشرق بالمغرب، بكل معاني المواصلات، فلن يغنيها نقلها السكاني في
شبه، ولا من شيء. ومن الجبل ان مصر اليوم ليست عقدة
المواصلات هذه، أسف الواحد لذلك، قرح، أو لم يبال.

جاء وخفر

وليس في مستطاع السياسة وحدها، ولا في مستطاع
الايديولوجيات، ان تحل محل المصالح والروابط الاقتصادية
والاجناعية والثقافية. وإلى مثل هذا الحلول، والاتعمال، تنزع أفكار
وزير الارشاد المصري سابقاً. فهو يبي على الموقع الجغرافي، وعلى

مصالح استراتيجية سياسية مفترضة (كانت مصالح فئة من الجماعة
المصرية الحاكمة في وقت من الاوقات) نازعاً بسببه إلى «الأمة»
ويؤيده بتاريخ نصف القرن الأخير أضحت ما يقال انه لا يمت
إلى الدقة بصلة أو علاقة. فهو يدبر تاريخ جماعات وبلدان تقوم
بينها علاقات معقدة ومتعقبة، في العصور جذا جميعها على نزعات
متجانسة حتى في مجالات متقاربة مثل اللغة وكانت السياسة الاقليمية
على الدوام مصدر نزاع أهلية فيها لا تنتهي، يدبر هيكل هذه
التواريخ الثابتة، ولو على اتصال وتفاعل، على فكرة بسيطة وعامة
لا تؤذي شيئاً من هذه التواريخ ومن خصائصها.

ومن القرائن على تصف تاريخه هذا، وعلى اقتعاله، الطريقة التي
ينطلق عليها إلى ما يسمى «تأثير» الفكرة «والوحدة» الجماعة. فيعزو
هذا «التأثير»، وهو يجتاز كلمة رفيقة وضيعة دلالة على تصدع
بعض الحيطات وعمقها، إلى أسباب تعاضلت قوتها منذ ذلك، اذا
سلمنا انها كانت أسباب الأزمة القبية. فيعد: مقارعة أميريوات
قديمة وجديدة، والصدام في الرؤى الاجناعية بين قراء العرب
وأغنياتهم، والانفصال، وصدمة ١٩٦٧، وهذه كلها، وغيرها كثير
يربط هذا الغير جديد بتوالد ويتسلسل، لم تتفعل ولم تحسر. واذ
البح هيكل إلى هذا الجفندي الثوابد غرض الطرف بعباء وخفر.
فوصف التسلط الفلسطيني على لبنان، ومشاركة منظمة التحرير
الفلسطينية السياسة السورية إدارة الأزمة (الكارثة) اللبنانية،
بالقول: «لم استقطقت [الفكرة] ذات يوم ولذا جيوش عربية
تزعج إلى هدف لم يكن ممكناً ان يكون هدفها، وجيوش عربية
موجودة على ساحات قتال لم يكن معقولاً ان يكون قتالها».

وإذا لم يبد ذلك كله على عيب فاتح في «الفكرة» الواحدة، أو في
العبرة السياسية والفكرية عنها (والأمران واحد)، فعني ذلك ان
«الحقائق» الجغرافية السياسية والاستراتيجية، وهي مرجع للدور
المصري العربي، وبسط هذا الدور، مستقلة عن التاريخ الحقيقي،
وعن الارادات والتصورات والأفكار والمصالح. فدعنا التاريخ،
على هذا، ليس من شأن البشر والناس والمجاهدات والأفراد، بل هو
شأن مواقع جغرافية ثابتة تلذ نزعات لا تقل عنها ثباتاً، وتلبس
سياسات يعبرها الكتاب السياسيون والمحاضرون وحدهم، وهذه
السياسات تتعبر بين وقت وآخر لكنها لا تلبث ان تستقيم من
جديد. وإلى مثل هذا المذهب ذهبت الحركات القومية الجرمانية
واللاتينية والسلافية فولدت النازية والفاشية (وبعض الشيعة).
فاستتاج التاريخ وحواشه من عوامل تملو التاريخ أو تقوم من مقام
المحرك الغضلي، لا عسالة يدي (الاستنتاج) إلى مثل هذه
الانحرافات. فلا يختلف «جمع» الدولة المزعوم، وهذا الجميع
يترتب على «الدولة الجامعة»، عن «الجال الخيري». وهذا ما تزعمه
لنفسها كل عصبية متكئة على «داكرها» وعلى استعدادات فتوحات
واحد جرت في أرض يقم فيها أهل العصية. والمشرق العربي الذي
يمح هيكل حاوياً بمعظم مكائن القوة العربية المعنوية والمالية،
ويراه أهلاً للجمع المصري، مليء بمثل هذه المزايع ومثل هذه
العصبية.

ومن الدلائل على ان مستودع ثقة عبد الناصر وسره يقدم العوامل
الجغرافية السياسية الثابتة على التاريخ وحواشه (وهو يصف هذه
العوامل وصفاً قائماً لا يمت بعلاقة إلى الواقع للتجسدة) الخصبة
العشبية التي يخص بها السالة السياسية أو السالة الديموقراطية. فهو

يومي، إلى «إعادة تأسيس شرعية السلطة في كل بلد عربي حتى تسقط حركتها مع روح العصر». ولعل الصيغة العروبية التي نشرت للحاضرة (في لبنان)، وهملت لها، أحست بصفالة هذه الأهمية، فكبتها عنواناً عريضاً للصفحة. لكن مرور الحاضر بهذه السألة مرور الكرام يفتق انتفاخاً عكسياً مع كل ما سبق المحاضر إلى قوله وكتابته. فإذا تقدم الدور «الجوسيباني» والأيديولوجي الموصل والحرية، والموكول أمصرها إلى الجبهات والأفراء وإرادتهم، حصلت الشرعية من إداة هذا الدور. ومن الأداة على هذا المنالها الفخرية في السنوات الثلاث الأخيرة من الحرب الثانية، ومصر الناصرية (وهذا لا يعني مقارنة بين عبد الناصر وبين هتلر ولو صال إليها بعض الناصريين) غداة هزيمة حزيران ١٩٦٧... والحق أن محمد حسين هيكل لا يمازي في الأمر ولا يتسلق. فالتناق حركة الشرعية يجعله على «روح العصر»، ولا يجعله على «روح الأمة» مثلاً، أو على احتجاجات الشعب والمجتمع. فلا شأن للمجتمع أو الشعب أو حتى الأمة، فكيف باحتياجات هذه أو ذاك أو ذلك، في الشرعية. فمناط هذه «حقائق» من ضرب آخر. وهي «حقائق» من ضرب غير مشهور ربما. فإذ يعالج هيكل مسألة حركات الإسلاميين بتخصيص عرضاً من أعراض خفية قومية. وهذا تشخيص جريء. وبعض جبراته جرة على الحقائق والوقائع مقسومة بالعدل بين الناصريين. فهو يتنامى أن بعض ذرى الحركات الإسلامية الناصرية انما التفتت، وقتاً، وأرجح «اللدنة القومية». فكانت الأعوام ١٩٥٤ و١٩٥٧ و١٩٦١ و١٩٦٥ و١٩٦٦ أعوام اعتقالات واسعة، بعضها جماعي طاول نسبة كبيرة من شبان بلدات وقرى. فكان في السجن المصرية في صيف ١٩٦٧، ستة آلاف معتقل من «الأحواض»، أخرج عن ألقابهم غداة الحرب المخامرة. وقد يتحسد الناصري، وهو مثال عربي يكاد يكون عاماً في إدارة «الدولة» في أجهزتها، نقسا من التبعية عن خوض الحركات الإسلامية الحروب الأهلية التي تشعل بعضها وتحرق بعضها الآخر الموروث.

حاجب القيصر

إلا أن الكلام الذي يتناول تركيا العثمانية، وتخليها عن السلطة والحلافة، ولومها على هذا التخلي الذي ألحقها بأوروبا بعد أن كانت صدارة البلدان الإسلامية. هذا الكلام هو من أبلغ ما جاء بقلم هيكل لالة من موقفه، المصير منها قبل اللعن. فما يأخذ هيكل على تركيا الحديثة هو تصفيها الجزئية لثراث «إمبراطوري» انتهكت في الداخل والخارج: فمنازعات الداخل المستمرة، بين أقوام وشعوب متنافرة بتسجيل تحويلها إلى مواطنين متساوين، استندت السياسة الداخلية؛ ومنازعات الخارج الأوروبي والاسيوي استندت إلى حروب قريبة في البلقان وليبيا ألبت على السلطة كل الدول القوية والضعيفة التي لا طاقاة للسلطة بها. والحق أن تصفية الترات «الإمبراطورية»، على ما أدرك غورباتشوف منذ وقت قريب، هي شرط بناء الدولة وجسمها السياسي التماسك والحديث. ومن غير استقرار الدولة على جسم سياسي يجمعه «وطنية متدورية» لا تقوم دولة حديثة. ويفترض هذا، على نقض ما يأسف عليه هيكل، أن يكون محور تاريخ البلد وشعبه من نفس البلد ومن نفس شعبه، وداحل البلد وداخل شعبه. وما عدا ذلك سعي وراء مراب والفتوح واستنزاف للبلد في معامرات تسمى «إداة» رسالة، قد

تكون عظيمة، (على المثال السلافي أو الجرمانى) وقد تكون بائسة على مثال أقرب. ولعل ما تعاني منه تركيا اليوم، وما يترك حتى قبلها بدور «تركي» واسع، هو من بقايا سياسات السلطنة: غزو قبرص والإصرار على نقي التنازل الكردي. أما الدور المصري، وهو أقرب إلى التذكر منه إلى الملاحظة وإلى الاستجابة لاحتياجات معاصرة، فيفترض، على السرب الإمبراطوري، «مسالك ومسالك» لأي قزري دولية وعلاقته، وتفتوحات انصرفت ومضى عهدها. فدعامة هذا الدور اليقال الفتوحات والغزوات، على صهوات الخيل، من الشمال الجغرافي والديني والسياسي، واستيلاءها على طرق تجارة الشرق الأقصى وحمايتها هذه الطرق برأ وساحلاً. ودعامة الدور، القرية وقتاً، الإندراج في صد الأحمزة الدفاعية الأموية، ولطريق الإتحاد والمؤول دون بلوغه المصاقي وتون تحصيله متملكاته الأموية بالاستيلاء على النفط وعلى حواضر الإسلام. أما وقد جُذ ما جُذ، سلاحيات سياسية وصناعة وتجارة وإسواقاً، فيرجح أن التقدم المصري إلى الشرق، وراه الأحمزة الدفاعية الأموية، ودياً عن البهضة القومية والدينية، صار قاصراً عن الوفاء بمسؤوليات الدفاع المستمرة والمناسبة. ومثل هذه الصورة عن «الدفاع» لا تستقيم إلا في إطار اقتال «الشرق» و«الغرب» حتى الموت. ولا تغفل عاصفة المحاضر اصدا هذه الصورة الدينية والعرقية. بل يومي هيكل إليها ويرمي بعضها بين عتوف، شأن تيارات عربية، «عراقية» أو «سورية» أو «ليبية» ترجو دمج العصبية المختلفة الروافد في عصبية ضدية واحدة هي عصبية «الإسلاميين العربيين التقدميين» (وشأن عصبية «الحمر والقوة الروسية»).

والآن نعرض الناصري في التاريخ قبل الجذوى والطلان ما دام يعرف من تمكين قدم الناصري على «الأمة» والمذهب على الملاحظة، والموضع على الحركة. وهو أن يتناول القول الفلسطيني بالافتراض الإسرائيلي للصحف يبره أن ما يحميه مشيراً للآراء: السربية الأمريكية في الاحتلال، وأخلاقيات بين الفلسطينيين، والصفائفة الفلسطينية، والتخوف من تحدد «الحل» الأزدي، وهو يصنع مثل هذا في شأن الدور المصري. وهذا بعيد من «الحقائق» العظيمة والاشواهد الكبرى. ويغفل إحصاء هيكل عن طبيعته (طبيعة الاحصاء هذا). فهو يصدر عن متصرح بنظر إلى الأمور من فتحة قبل الباب (على شاكلة الأفعال القديمة)، أو هو يصدر عن حاجب القيصر. إذ من اليسر أن يقرأ الانصاف في ضوء ما صارت عليه المنازعات الكبيرة في الباع المعاصر: من انبهار الاتحاد السوفياتي إلى ضعف موارد الصدارة الأمريكية، ومن انتشار الأزمات المحلية والإقليمية إلى العجز العربي عن صوغ سياسات إقليمية متناكسة، ومن تأكل «حركات التحرر» إلى جميع المنازعات الاجتماعية الجديدة وأشكال التسليح الخ. وبعض هذا يتخلل ملاحظات هيكل. لكن افتتان الوزير والصحافي الناصري القديم بجغرافيا سياسية بالذلة حكم على الصغير من شأن الحادثة التي يعلق عليها وعلى المتعظيم من شأن «صفاء» مصرية لا تتحمل ما يحميه عليها. فإذا انتهى ذلك إلى الإشارة إلى «الحاجز النووي» الإسرائيلي، الذي لا ترضى به مصر، أيقن القاري، أن الطيف الناصري القليل طبقاً باكستانياً أو طيفاً... ليبيا. وليس هذا دليلاً على جدارة عاصمة بالعودة إلى مكانة مصرمة. □



١٥١ انظر النص الكامل
لصفحة صورة التي اقفاها
محمّد حسين هيكل في
الجامعة الأميركية في
القاهرة، في عدد جريدة
«السياسة» الصادر في
١٩٥٤/١١/١٦



جريمة واحدة وأصعد الى السماء

انسى الحاج

لغة فقيرة وحق ناشئة، اذا كانت صادقة، ابلغ من
دياجات عظماء «الانشاء»
وتعري ساحة الفصاحة والقتال «المؤثرات اللغوية».

التخلص من شهوة الانتقام يخفف من حدة اللغة
ومعوض عيب بكشافة عمق الألم وحس الاحتقار - إن لم
يكن لصح - أكثر من هيجان الشخص، الذي اغراه
لازم يسمى «حيوية» الخارجية لا جوهر المعاملة.

أرتكب جريمة قتل حقيقية
جريمة واحدة
فلم شخص أكرهه
أبدا شخص سمعت عليه كل هواجس نفسي وخوفي
بيدي
شأني صدي
جريمة من قعر الوحل
بأساني
أقتل شخصا قتلني
ليس لأنه قتلني بل لاني أكرهه
فكثيرون قتلوني ولم أكرههم
لا قبل أن يقتلوني ولا بعده
لكن هذا هو غيرهم
انه يستغفر في قوالب روي وباطال خيالي
انه خصم كتي واحلام طفولي وتوف كهلوتي،
أقتل معنى كأن شخص
أقتل زما وأحب شخصا
أقتل معي زما تاريخا حسدته لاقتله
أقتله أمام يدي
ألا أصعد حينئذ الى السماء
وراء جيني؟

■ بعدما أصبحت مهتبا بان لا أظلم أحدا وبات أحد
هو اجبي نقي الاستغلال تماما عن تصرفاتي، أيقنت اني
لن «أقدم» بعد اليوم.

أنتشيت بأني وجه جميل كي لا أغرق في اليأس.
الوجه - وجه امرأة خصوصا، أو طفل منهم - يساعدك
على «يلف» رأسك، عمل إعادة وجهك من الأعمى إلى
هو «الحفلة».

كما هو مؤثر مشهد التعلق في العيون
قتال هو
عندما تنقل العيون ولاها منك إلى غيرك معرفة أبالك
من أقوى قوة في الحياة هي أن تتعلق بك الحياة

ارتبطت فكرة العقاب، من التماسه حتى الموت،
ارتبطت في ذهني منذ الصغر بالفصلية إلى حد أنني
صرت، كلما صبطت نفسي متلبسا في صورة متفادية هذه
الفصلية، أسارع إلى التصل منها خشية العقاب!

هل هو الشر يعاقب انسانا بالموت عندما يصمم هذا
الانسان على تغيير نهج حياته من الرذيلة إلى الفضيلة أو
من العدوانية إلى المحبة... أم هو الشعور الضمني
بقرب الموت، يجعل الانسان على «الصلاح»؟
صرت أعجب بترسومات عمل دين الشر. ذلك
يعطيني أملا في كون الموت ليس دوما قصاصا للضحايا.

الشعر ليس بومسة. لكن الفرح في الشعر لا يجي
المهل.



اللغة على القتل ! ولكن هذا قتل حي !
أقصد انه يجي
وانه فتح الفصح لعصفور أسود مفهوق
كي يطير ويصير ملاكاً
ملاكاً أنيس وأشقر
مثل غياب الشمس ،
ولا اظلم موافقة ولا معرفة
أريد أن تخرج هذه الجنة اليومية من خيالي
وأن يعرفني الحب بلا غفبات !

حب الحائط كان عاصفة سوداء غارقة بشعاع التقاوة
السذهي . حب مشتمر نقي . حب مخلدود جوارح
الاخلاص . حب قاتل لا نهائي العطاء . حب يجرم
صارخ الصدق . حب هدام لا يكره شيئاً أكثر من الظلم
والحقارة .

وبعد العمر ، حين رأى الرجل أن الأمر لم يكن
يستحق ذلك الجنون ، أصابه الندم .

وما كان يجب أن يندم . قالت تحب بقدر حاجتك أنت
إلى الحب . وإذا لم يكن المحبوب يستحق كل هذا القدر
فالأذن ليس ذنبه بل ذنبك . الا ان ما تحبه ذنبك ،
هنا ، هو أعظم ما فيك .

مرحى بالخطر ، طارد الضمير !

ما أحق جودج باتاني عندما يكتب عن صاحب
«جوليات» : «الحقيقة أن الذين رأوا في ساد فاسقا مجرماً
كانوا أكثر تجاوباً مع نيّاته من المعجّين الخفيين به : ذلك
بأن ساد يستير الاستكثار العاوم ، الذي بدوره نصير للفتنة
مجرد شعرة .

هل ينسحب هذا المنطق على كل كتاب يتنوّى عنوع ؟
طبعاً لا . على الأقل ليس في درجة الاستشارة الساذية .
ولكن أليس في قرارة ذات كل مؤلف «شارده» أو «مخالفه»
رغبة في اشغال تلك «الفضيحة» التي يصبح فيها العالم
بعده غير ما كان قبله ؟

يلتقي المخالفت وقامعه كما يلتقي الحصان ليحييا
شخصهما قانون الحركة .

هل هذا تأكيد للمصادرة ؟ طبعاً لا . لكنه فهم
لديواقفها ، فهم يحتقرها ويتجاوزها ، ويتضمن موقفاً
ثابتاً ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، بالاشفاق عليها ورفضها
والاستهزاء بها

عندما تفصل الجسم الأصغر عن الجسم الأكبر لا تعود
مجد في الأصغر غير انعكاس شرتا .
هذا ما حصل للذرة حين اعتبرنا انها محض سادة لا
علاقة لها بالجزم الأكبر . لا يتفصل شيء عن شيء في
الكون إلا بدمار مفتوح على دمار .

عزيز نبيل غاب اليوم لم يؤذ في حوائيه الا نفسه . كان
كتلة صهء من البراءة .

أشأله هم أكثر من أبكي . انهم جلالان الله السخين
صمموا بوعيهم التام أن يظلوا حلالاً لا لساوة عقولهم بل
حكمة قلوبهم وطهارة روحهم التي رأت بشاعة قوازين
الدنيا ، بشاعة التناق والاستغلال والوصولية ، بشاعة
الانتمائية ، بشاعة ايداء الضعيف واستعمال البريء ،
بشاعة السلطة ، بشاعة الذكاء والجاه والعز والمال ، بشاعة
كل من ليسوا بسلطان القلوب ودعاء رحماء مساكين فقراء ،
بشاعة كل هذا المشهد الطائفي الضاحك المنيب الجارح
الكذبان ، رأت الجميلان ، رأي صديقي النبيل النقي ذلك
فتراجع ، حباً جرح روحه بصمت ابتسامته ، ودخل إلى
مغارة أمه ، يعيش من الذكرى ولا حق من الحلم .

خاف أن يكون الحلم - لانه أمل في غد - قد تلوث هو
أيضاً - «بشاعريه» حكام الدنيا .

والله عظيم . دخل في عمق الاعماق مرتاحاً إلى الأبد
من تنبيه لعدو ومنهد الانتال على أحساد الضحايا إلى
«التمم» والسلطات والثروات .

وداعاً أيها الحبيب ، يا من ستمت ذكراه تحجبني بقايا
ريائي ، وتحضرنى ، حتى الرمق الأخير ، عسل أن اظلم
أحاول التشبه بطهارته .

ياي فيك ذكري عنيك . ولعل هذا رأيي في الجبيع
وفي كل شيء .

تعرّش البراعة على العبقرية كما تغفر السعادين على
غصون شجرة دهرية .

تكثفت أناتيك وبسات كالفلمعة فصرت كلما خارت
قواي ، ألوديك حتى يتلغني اعصار عبادتك لنفسك
خاطفاً مشاكلي وساحفاً وجوهي !

جليد الأنانية يحط صبا بالجسد ، الطيبة تحفظ نور
الوجه . □



عندما تفصل الجسم الأصغر عن الجسم الأكبر



قصائد

يوسف بري



بومضة عين

■ كان يجنق
بل يبدو انه يسأل
أو يأمل ان يكون رسماً حاذقاً.

خريف ١٩٨٥

■ في بيت مدعّر، على طريق الجبل
سمعتهم يتهامون، يتبأون،
يبرون اشاراتهم بحذر.
أخذوا الرجل
كرروه تحت المطرقة
لم يحفظوا بشيء
استأنفوا موته في تنفسهم الغامض
حول جسمه المضاعف،
المحزول والمغلق،
المنقطع عن الايمان. □

شتاء ١٩٨٥

■ الحرارة تحت الصفر
الشمس عظمة حيوان مكسورة
الامدادات تهبط الجبل
بغال، عتاد، آثار عجالات.
من انفاسنا تقع بلورات
كتلك التي تبثها الساحرة
المختبئة في الاشجار.
الساحرة، ربما تصادفها هنا
تضربنا بالمكنسة، بالمخز الكبير الصدى،
ولن يكون ألم وصرخات
اذ كل شيء يفقد لونه
حتى حمرة الدم لن نراها.
بياض الثلج وحده
في الأفق،
- أو في دواخلنا -
وعلى هذا الشحدر،
حيث نتلاشى، في الضباب، أرواحنا الخفيفة. □

حركة أوتوماتيكية

■ انهض تحت سطوح وبروجكتورات
مزمو مثل رئيس،
لامعا كسمكة في براد.
كنت متمرداً أو ساحراً،
يتجول، غير منظور هنا . وهناك
تاركاً جثة معرض في مدخنة
- مرة مثل مسيحي نهار الأحد -
مخلفاً م. س المقتولة في مبنى «برودوي»
بجانبتها تنكة بيبي وحبنا بطاطا.

انهض بنظرة أوسع من جبل
ساخنا كجمرة متروكة في منجم
سعيد كس يقتلع عينيه .
بحركة «نومينائية» ادفع
كرمح يخرق باصاً،
متحسباً لحظة المعدنية
واخواء الذي ينهدم في المر.

انهض في عجلات محروقة
ملياً برائحة المارتديلا وجمزة الكاوتشكوك
أرتجل حاجزاً على الطريق
راغباً نامرة (ثلاثينية) صائغة
أخذها من شعرها
إلى المبنى المجاور
حيث الرغبة تتفاقم خيطاً يصعد
من الأرض.

أنا في قوة الوحش
أو بروعة صبي
لا غرابة. لا قدرة. □

كان مذهولاً

كما لو انه يفتح الباب الآن ويتلحرج
باستجابة كاملة للسفطة
لعمشات الثقوب المتتالية،
فاقدًا الكتف والركبة
مع بقع الدم والفراغات النحاسية
التي تطوطش البلاط والجدار
حيث لم يزل السكان يهرون
حالمين بانجازات طيبة. □

الوسط التجاري

١٩٧٥ - ١٩٩٣

- ١ -

■ آلاف الاجراس الصغيرة ترن الآن
الصوت كانهدم مئة بناية دفعة واحدة
موجات من الرشاشات والدوي
وتلك السيدة، هناك
مع اكياس التخضر
طافية ومتحللة
كمظلة مطوية.

- ٢ -

ابواق سيارات، ضجة محركات
تحطم زجاج، رنين هاتف
بلا ترابط كان يفكر
مهوراً
بالفرقة الصادرة عن الجرافة
اذ يرى امامها
الوحشات المحطمة القديمة
للسراي، لدرج خان البيض
حيث لم يزل ملصق «بروس لي»
نضراً وجديداً
«رأس التين للاسبوع الرابع بنجاح كبير». □



محكمة الاموات

عن رسائل الناس الى ضريح الامام الشافعي



فاضل الربيعي

معتقاً شخصاً على المستوى العربي، فلهه حدثت الثورة المصرية وانفجرت حرب السويس. مع مطلع العام التالي لتقديم الطب، ميصدر سيد عويس كتابه امام والكبير من ملائح المجتمع المصري: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي^١ وسيكون هذا التاريخ بدوره نقطة انعطاف هامة للغاية على مستوى مصر، لا نالسة للباحث، بل نالسة للسوسيولوجيا العربية، ولكن في الآن نفسه، التاريخ الذي لا يكاد يعني شيئاً البتة، وذلك بفضل التقاليد المحففة في ثقافتنا العربية المعاصرة، التي قلّما نظرت وبالألف ما يكمن من احدية لكل ما هو حقيقي، فيها هي تمثل، ضجيجاً فارغاً عن كل ما هو زائف، وعديم للثقة جزئياً، مرّت هذه المحاولة الكبيرة في علم الاجتماع العربي (سلام) برغم ما حظيت به من تفریط عابر، وبالطبع من دون أن نحظى بتأمل عميق في مغزاها وفي مغزى الظاهرة الاجتماعية. وبالطبع سوف يدرك هذا العدد من الرسائل، التي يجامط فيها مواطنون احياء، شخصية دينية - ثقافية مرموقة، مضي على وقتها ما يقرب من [١١١٨] عاماً، وهو عدد لا يكاد يعرض شيئاً حقيقياً وصادقاً على أية حال، لكل فئات المرسلين الاجتماعية، والذي تأكل معظمه أو تلفع من الطعم

■ في عام ١٩٦٨ تقدّم الباحث، وعالم الاجتماع المصري المرحوم د. سيد عويس، بالتماس جعل إلى الأهر الشريف، يطلب فيه السماح له بصورة استثنائية وربما خارج العرف السائد بالفعل، بالاطلاع على مجموعة ضخمة من الرسائل المرسلة بالبريد العادي الحكومي إلى ضريح الإمام الشافعي بالظهرة تلك الرسائل كانت تترامد داخل الصرح علماً بعد عام، وقد كتبها وأرسلها مواطنون مصريون بسطاء، تعرضوا في مناسبات مختلفة إلى القاط من القهر الاجتماعي، تشبّه به مواطنون آخرون. وبعد مداولات واعتراضات، واعتراضات مضادة، حصل الباحث على حق الاطلاع على ما مجموعه [١٦٣] رسالة فقط، احتريت ربما شيء من العشوائية لمساعدة الباحث على اتمام دراسته لا أكثر. وتبين فيما بعد، ان هذه الرسائل مرسلة إلى الضريح في الفترة ما بين ١٩٥٢ - ١٩٥٨، باستثناء رسالة واحدة كانت مرسلة عام ١٩٢٥

ان التاريخ الألف تحفظ أهمية خاصة، إذا ما جرى إيمان النظر في مغزى بعضها. وعلى الأقل يمثل هذا التاريخ: ١٩٥٢ - ١٩٥٨



الرمي، على أنه عبثٌ عودجية لميل من معاشه للأصلي كفافه وهي معالجة عميقة يمكن أن تصدر عن معاليه مدله للراس الثقال، أي للثقافة القديسة الثابتة في استمراريته التاريخية إن كل محاولة يمكن أن تكون تالياً للدراسة هذا النمط من الاستمرارية والمعاينة، يمكن فقط أن تقوم على أساس دراسة صلة هذا النمط من التماثل مع الماضي، بالراسب الثقافي في المجتمع. فما يبدو لنا مجرد أساطير أو خرافات أو طقوس وشعائر قديمة وبالية، تجري محارستها في الجزء المنظور من حركة المجتمع الداخلية، إنما هو حصراً، خط شديد التمثل لشكل ونوع هذه الاستمرارية الثقافية. إنه أيضاً، الاستمرار اللازم الذي يملك قوة الحفاظ على إرسالاته القيمة.

تتميز هذه الاستمرارية للثقافة القديسة والمتوارثة، بل وتعدو فكرة «الانقطاع» القسرية، والتي طُلِبَ أريد لها أن تتوقف في حقل السوسولوجيا العربية، قصد الادعاء بحدوث الافتراق النهائي بين المجتمع العربي وتاريخه، أي بين ثقافته وحركة تطوره في خاتمة المطاف. إنها النظرية نفسها الغائقة لا استمرار التاريخ في المجتمع الشرقي والعربي تحديداً.

١١ - مرسلي الرسائل إلى الإمام الشافعي، وهم في معظمهم من

لما بين السطاء المجهولين، يقومون عبر هذا النوع من المراسلة الثقافية، التي تلعب فيها الكتابة دوراً حاسماً وكراماً، في إنشاء حوار مكتوب ولكنه غير مألوف مع أحد الأولياء الصالحين، هدفه المباشري الإبلاغ عن حالات فخر وظلم اجتماعي، أكثر من تلك الإبلاغ عن حصول منازعات أسرية واجتماعية نتيجة من احتكاك غير حلال للمصالح المعبشة الضيقة والمهشمة. وفي أطوار هذه المراسلة الثقافية، يسجري تصعيد (شعري) لفض الحوار تنفي فيه أية سروروكولات في المخاطبة. نوع من (رفع الكلفة) بالمعنى العلمي الدقيق، بين الخي والميت، بين الإنسان البسيط اللتين وبين الولي أو الإمام، بل وتحول إلى نوع من التراسل العادي الذي يمكن أن يقوم به شخص مع آخر، ترسيماً لدرجة صلة أو قرابة عائلية وروحية. وإن هذا الحوار انخساً يجري تحت تأثير عيشة راسخة تقول بأن للقول نقوداً لا يتقدم، وسلطة لا تتنازع على الأحياء. وفي الحقيقة، وإن الحوار الأعق الدائر بين مرسلي الرسائل كسطلونين (أحياء) وبين الإمام الشافعي (المتوفى) كصاحب سلطة نصائية، يجري وطبقاً للعقيدة الإسلامية كاستكمال لحوار شفهي، روعي، عميق وعارس باقضي درجة من العلية مع الله. عبر هذا الحوار المكتوب، أي الذي يتبعه فقط من الكتابة الشمية - العامة، شديدة المباشرة، واليالة إلى الاستطراد في الوقت فيه، يقوم المؤلف العربي المجهول في مجتمعه بأداء سلطة متبينة، ولكنها مع هذا كثيفة انتعش والملموسة، يغاضي عندها في حصرتها من يتسبون في قهره وفي إزلال الظلمات حقه. بذلك يمجح المجهول عن وضع وجود أي سلطة أخرى، ولا يرد مهتاً أو معيلاً بمخاطبته والطلب إليها التدخل للنظر في منازعته الاجتماعية.

إحذر - سيد عويس، وما يسبب اهتماماته المبكرة، ميدان السوسولوجيا الحسالية بوصفه ميداناً مثالياً لفحص المظاهر

الاجتماعية المنتجة في مصر المجتمع المجهول نسي أطروحة الرتب (سجدت لها عن محاولة ١٩٦٥ عن ظاهرة إرسال الرسائل إلى الشافعي) على قاعدة فضله، أن الحرائم غير المنظورة في المجتمع العربي، إنما هي الحرائم التي ترتكب في إطار المجتمع ولكنها خارج كل سلطة قانونية. هذه الحرائم تجسد نمطاً من انكسار السلطة كجهاز وقائي للمجتمع، عن المجتمع نفسه. إنها أيضاً لحظة الفراق التاريخي، الحقيقي ولكن غير الرئي، الذي لا تعود فيه السلطة قادرة على العمل كمحكم قانوني ويحل فيها مكانها سلطة أخرى: سلطة المطلق الديني.

إننا في ضوء تأمل نوع الجريمة غير المنظورة في المجتمع العربي، يمكننا أن نلاحظ ارتباطها الوثيق بظاهرة اجتماعية - ثقافية شائعة هي ظاهرة اللجوء إلى الألفة والأولياء والصديدين، والتي في أطوارها مستترج ظاهرة إرسال الرسائل إلى الإمام الشافعي. وهنا فقط يتبين تبيان ممرز الحوار ومحتواه. لقد لاحظ - هشام جبيلا - أن الإسلام سبق له، وأن أكمل يشكل مدعش في عصر الدعوة المحمدي، حوار الأرض والسما، وأن هذا الحوار قد انقطع عملياً بانقطاع الوحي. والتي محمد (ص) منظوراً إليه من خلال الوحي، كان يمثل توطئة مثالية فداءً بدأ إنسان الجزيرة العربية قبل التوحيد الإسلامي بأرض الحجة إليه، لتحقيق وانتاج مثل هذا الحوار بين الله والإنسان من قبله الأرض. هذا الحوار وإن اكتمل بصيغته التاريخية من انقطع بوقفة الشافعي (ص) سيواصل كإحدى ثقافي، مستمراً من عقائد ما قبل الإسلام أشكالاً بدنية، كانت قائمة طواريث مثالة بين الأرض والسما، بين الإنسان وحالته، بما يحمله زعمود ويطهره بالبحث في العقيدة الشافعية: عدالة الانتصار النهائي والتفكي للشر عن الشر، الحق على الباطل، المظلم على الظالم، المجهول على الظاهر. ولكن: ما الذي يحمل الأحياء على غبطة اللين بعد مضي وقت طويل عن موتهم، والطلب إليهم تقديم المساعدة؟ بل ما الذي يدفع الأحياء في المجتمع العربي الماض إلى الاعتقاد ومرواولة الاعتقاد أيضاً، بوجود سلطة نافذة للقول على الأحياء أنفسهم؟ سبلاط - سيد عويس في المحاولة التالية - «عطاء المحدثين نظرة المثقفين والقادة التقنيين إلى مسألة الموت والموتور» استكمالاً للاطرحة السالمة، أن الراسب الثقافي في المجتمع، يتشكل في اللاوعي الجمعي كثقافة، وإننا لا نكتفي في أطوارها بين ما هو مت إلى العقيدة الإسلامية صلة أم لا، وما هو من بشايا عقائد ما قبل الإسلام، أم من طقوس تيميلية أقدم، ربما تعود إلى عصر القراعة والبالين.

لقد جرى تصنيف الرسائل المرسل إلى شريح الإمام الشافعي، ووضعها في وحدات حاصلة - تاريخ. مكان الأرسال نوع الوثوق نوعية المخاطبة الطلقات المقدمة. صفة الوصيف في الرسائل. الخ. ما هدف لتلك يتبدل من أسلوب البحث التي اتبعت السوسولوجيا الحسالية هنا، معطوية عن شعهم الثقافي، على أن الحرائم غير المنظورة في المجتمع، والتي تقع باستمرار دون أن ترددها السلطة، قد أضقت إلى تصعيد هذا الحوار بين الأحياء والوق، وربما ارتدت به إلى أشكال بدنية. فالصيرور القدماء كانوا يارسون طقساً من هذا النوع. أنه طقس فيه، تصديق، مؤسس على اعتقاد راسخ أن اللوق يسانقرون إلى مكان أعور، وإلهم يلقون بعضهم بعضاً في

عدم اعتراف
بمفهوم السببية
للتجربة

العالم السلمي. كان قمعاء المصريين يتحركون أثناء طغوس السفن
الرسائل الاسطورية المصنوعة من الكتان أو من ورق البردي،
مرسخين بذلك اعتقاداً يقول بأن هؤلاء سيتلقون الرسائل إلى أقداسهم
أو ديوهم الموق. وعلى هذا النحو تتم مواصلة الحوار بين الأحياء
والمتوفى. يعود هذا التقليد في المخاطبة إلى زهاء سبعة آلاف عام. إن
المصري المعاصر، صاحب الرسالة الموجهة للبريد الحكومي العادي
إلى الإمام الشافعي، أو بوالص هو الآخر، حوار سلفه القديم، ولكن
هذه المرة مع إجراء تعديل جوهري: فالنطق التعبدى القديم لم يعد
قائماً بشكله الذي نمت أنجازته. ربما تأكل الأصل الاسطوري هنا، بيد
انه لا يزال يطير ممارسة اتخذت طابعاً اجتماعياً محضاً. هدف
الترسل هو الإبلاغ عن جرائم غير مسطورة، أي ذلك النوع من
الجرائم التي لا يستطيع المواطن العادي مواجهتها فيما تكون السلطة
غائبة عن ميدان ردعها. إن التفسير النوعي الهام يكمن في انتقال
الممارسة الدينية في صيغتها الدينية كشتمات وطقوس، إلى ممارسة
اجتماعية، ثقافية، وفي تحول مضمون هذه الممارسة تحولاً جذرياً
أبصاراً. إنها الآن ممارسة يصفون اجتماعي لا شاريه العين. وقد
لاحظ د. سيد عويس أن معظم مرسل الرسائل كانوا يشكون من
منازعات عملية أو أسرية أو اجتماعية في نطاق ضيق، نجحت عنها
مطال فاسية. فالفلاح الذي يتعرض للسرقة أو للصب أو الاعتداء،
وطرائع الذي تسرق مت بقرته والمرأة المضطهدة والفرج المهدد بمحنة
ولمعة عيشه، وهم صاعد هذا الحوار، يريدون ويرغبون في تدخل
سلطة غير أرضية، مطلقة القوة من أجل تحقيق هذه العدالة
الشعرية، المعنى على حد ما، تع بالمر.



من منظور آخر مثيل هذه الرسائل وكأني لا تهم بدرة كاتبه عن
النسوي الثقافي والتعليمي والتكديري لمسايلها، إذ أنها في الغالب
الاسم مادة يقوم بانثائها وسطاء (عموميون، محترفون، رجال) هؤلاء
لا يتورعون عن التدخل في النص، أي عن لعب دور ما في الحوار
أصلاً، حذفاً أو إضافة، تصديداً أو غصفاً في مستوى الألف والمشايع
والسلطات والأراء، الأمر الذي يبيح أن يفهم منه، إن هذا
التدخل عريض لتعطي غير مرضي من التدخل، لم يكن مصصاً في
الأساس. إنه تدخل عريض ولكنه يستمد قوته من حاجة المرسل إلى
الرسوب. وبالتالي فهو لا يلقى إلا إقصائه أو منعه من التحول إلى
عرف محلي في الحوار الفردي، الدائر بين المرسل والمرسل إليه.
بالمعنى الألف تندو الكتابة الشعبية للنص ممارسة شديدة الحرية
بفضل تفكها لشركات محتملة، مرغوب فيها. هذه الممارسة التي
يتمتع فيها الفرد على فرد آخر، عارضاً عليه شكلاً مألوفاً ومتقبلاً من
الشرائط في صياغة الحوار. لا تتأكد تطبيق عليها قاسم معايير العمل
المألوف، فالوسيط قد لا يتلقى لقاء إنشاء النص أجراً يذكر، وإنما ما
حصلت مثل هذه الحلفة، قائما شديدة العرضية وليست بالوسط في
صلب الظاهرة

يجم من هذا التوسط لا عمالة على متنوع، يتقبل بدوره تدخل
الشريك، الذي هو الوسيط في الوقت نفسه. ومع هذا مستحفظ
الممارسة إلى أبعد حد يساهمها الأصلية كممارسة يقوم بها الفرد. ومن
جانب ما تثير الكيفية التي ينتجها نص المرسل، على نحو

يمكن معه بالطبع استنواج شركاء آخرين يتحولون تلقائياً إلى أطراف
نخبة، مؤسطة في إنشائه، بيد أنها أطراف قابلة كذلك للمحب،
ومن دون أن يتربط في كل ذلك، (على هؤلاء الوسطاء) أدى صلة
عملية بتوصوعات النزاع. إن هؤلاء الوسطاء لا يشعرون الشئ بما
يمكن أن ترتب عن توسلهم هذا من صلة بتوصوعات أسرع
الاجتماعي، بل يتصرفون حدها جديدة مهددة، مع أهم يشعرون
في العادة بصورة صراحة لأفراد في المجتمع ضد أفراد آخرين،
ويقومون بحث السلطة المطلقة على الأسراع في نصرتهم وانتزال
العقاب الصادر بحق ظالمهم. هذه الظاهرة التي يمارسها أناس
يؤمنون بمقت بالدين الإسلامي، لا تتأكد ثلث أنباء المتدخلين بها،
لا يكونوا استمراراً تلقائياً قديماً، انتشر مراراً وتكراراً، وقت استعادته
مراراً وتكراراً أيضاً، ولا كذلك يكونا تطوري على احتياكي تعارضها
مع الدين وهي لشدة تأصلها في عوالمهم، تقوم في واقع الحال
بتحريك ذلك الراسب القديم، في رصنا أن يرى في هذا التحريك
المقصود للراسب الثقافي، شكلاً من أشكال الاحتجاج غير المشطور
على السلطة وحتى عدم الأقرار والاعتراف بتفردنا. وقد يشكل هذا
التعصر واحداً من جملة الأوصيات مهابة لانتاج (أصولية، دمية ممارسة
سياسياً داخل المجتمع العربي ككل. إن رفض السلطة المراهنة،
الثقافة المفعول، والتعلق بسلطة المطلق الديني، ليس أمراً عرضياً في
المجتمع. إنه رفض عميق وحيق جداً يستمد جذوره من أشكال لا
حصر لها من مبررات عديدية انشعبية، التي تبيد في نظر النخب
عندها وبسببها وكب عر حرمان أو تغالبية وشعار قديمة
وبالمر. وفي وسعنا أن نرى إلى الممارسة الثقافية الاجتماعية،
شعبية الدورية، وأسست لكل عصر محب واتسموه، والتي
تحمي أعراسها العديدة براعة، تمهيداً شديداً للكشف عن دور فعال
لنفس من مكانة سائد ومحارس في المجتمع ولكننا لا نراه أو لا يشير
انتباهنا. إن الكتابة في طورها الشعبي، الديني، الذي يمارسه الفرد
بنفسه أو بواسطة وسيط، هي الكتابة الاجتماعية الحقيقية الموجهة
للمتعة في ثقافتنا العربية المعاصرة، مع إتنا لا نتعرف لا بوجودها
ولا بفعاليتها. وهذه الكتابة المتخلدة هنا، شكلاً تمهيدياً أولياً
وسيط، هي الكتابة الاجتماعية التي ينتجها المجتمع بنفسه ويقوم
بمنازلاتها كما يشه رصنا مبدأً لكتابة الأخرى انتدبة على الطرف
الأخرى من المجتمع، أي النخبة الثقافية، وكأني كتابة غير مؤشقة أو
أبنا لا تصل إليه ولا تلي حاجاته.



لعل ظاهرة إرسال الرسائل، وإن بدت شكلياً على الأقل، ظاهرة
تخص المجتمع المصري وحده دون سواء من المجتمعات العربية
الأخرى، هي مجرد عين لانتقال من ممارسات الثقافية، الاجتماعية،
عبر عن نفسه بهذه الصيغة وحسب، وواقع الحال يؤكد أن هذه
الظاهرة ذات طابع عربي شمولي، يأخذ في كل مجتمع عربي شكلاً
مناسباً ومتناسخاً مع طبيعة تكوينه التاريخي والروحي. إن صلة
العراقيين بالمرائد القديمة للثقة والأولياء، وطرق وأشكال التهرب
اليهم، تنبئ بمثل هذا الطابع، ويمكن عند دراستها تفصيلياً أن
توضح هذا البعد الثقافي العربي للظاهرة. ولذلك سنواصل إلى
الباب معاملة الممارسة الثقافية، الاجتماعية على هذا الأساس لقد

تبه جيمس فريزر إلى وجود أشكال من التفرّب إلى الأولياء لا تزال تعيش حتى وقت قريب، وعلى نطاق واسع في سورية، وذلك ما تقوم به في العادة بعض طبائخ الشفاعة أو الأناجيب، وهو تقليد يمتد إلى عوائل وعبادات ما قبل الإسلام بألف وثلاثة وثمانمائة، في هذه الظاهرة انما هو بكل تأكيد عتواها الاجتماعي الخاص هذا المحتوى الذي سيلقي أمامنا بالسؤال التالي: ترى متى من المعاني، أبق وأكثر صحة، يتوجب النظر إلى الثقافة الشعبية (والدينية في الجوهري) كدافع تاريخي في المجتمع؟ وهل يمكن تفسير مشكلات المجتمع العربي المعاصر أو تأويلها من دون أخذ هذه الثقافة بعين الاعتبار؟

كان فوكوياما في «نهاية التاريخ» حاسماً في تقديم التصور الغربي (البرونستاني، الأميري) عن الوظائف التاريخية للثقافة الشعبية، بقطع النظر عن الفحوى الهائلة لأطروحاته المعروفة، إذ وجد في تقليد البرونستاني، سر الديناميكية الغربية والأميركية، بينما بدت له الكثرة عتاً نقائياً ملاناً ومسحاً مع الجمول «الاجتماعي» في رسم أوروبا وجنوبها الاشتراكي (سابقاً). هذا الراسب الثقافي الذي نواجهه سار في شكله الطامري كتقليد ديني، يطرح أسئلة صحيحة تتحدى الحدود الوطنية للطواهرات الاجتماعية، حتى ليأخذ بعدد الاستباكي ببساطة. فالباحث عن سرّ التقدم العربي قد يكون سؤالاً مجرداً من بين هذه الأسئلة، مثاراً لبؤة، ومتلهفاً له، وهو يلقي جواباً على طريقة فوكوياما عملاً إلى التقليد البرونستاني كحركة ثقافية اجتماعية والمثال الذي ساقه، د. سمير أمين، يبدو هدفه، بعض النظريات الثقافية المشوّعة سواء في علم الاجتماع أو في علم التاريخ، انما تزعم ان الكونفوشيوسية كانت عقيدة سم بعدة نصير، والأل يقد العكس تماماً، ان سرّ معجزة اليابان وصين وكوبا سري سمير أمين مستلهما ميشيو موريشي. ان الكونفوشيوسية الصينية كوّنت قيم المحبة والانسانية الرفيعة، التي اتحدت قاصدة لها من أجل إقامة الدولة البيروقراطية، فأنستت شرعية النظام الاجتماعي على هذه القيم. بينما يميل التفسير الياباني لهذه القيم، إلى تحويلها نحو مجرى مختلف، يقوم على أساس انما قيم طاعة ولاء هذا ما سيفرض في نهاية المطاف عتاً عسكرياً - إقطاعياً متعشّية اليابان بعنق وصرارة. من السهل محاكمة الثقافة الشعبية، والظواهرات الاجتماعية المرتبطة به وبلاصفه ها، على انما اخره التمس من المنهج التطوّري للمجتمع. بيد ان ذلك لا يعدو ان يكون أكثر من محاكمة صورية وتعتقية لا تقيم وزناً لأي حقائق. ما هو أكثر تعقيداً وصعوبة انما يتطل في محاولة رؤية هذه الثقافة رؤية مائدة

من ثلاث ثلاثية حقاً، في سياق دراسة ظاهرة ارسال الرسائل، ان تحريك ابراس الثقافي للمجتمع، والذي يقوم به الجزء الشعبي، المثل للأخلفة المطلقه فيه، ويوماً، وعبر أشكال عديدة، يمكن ان يرى اليه بوصفه شكلاً من التحرك الجمعي غير المنظور ضد استباح السلطة من وطنيتها، لا يمتد الاقارب هذه الرقيقة قطعاً، من معنى الاقارب بعشقتها وعجزها واقتصادها على لعب دورها الشعبي ضد المجتمع ككل، من أجل انخضاعه والاستيلاء على ثروته وتطويعه لخدمة اغراضها هي. من البديهي ان لا يكون الحوار الدائر بين مرسل الرسائل والإمام الشافعي، منسجماً لاغراض التفرّب،

فقد خرج الحوار اسماً من حيّز الطغش إلى حيّز المحتوى الاجتماعي المباشر، أي إلى حقل المشكلات الاجتماعية المطروحة، مذ اللحظة التي تدخل فيها الوسيط في كتابة نص الشكوى. لقد غدا موصلة صائنة لنوع من الاحتجاجات غير المنظورة فالمرء لا يتكلم والسلطة لا تسمع كلامه انما بقادر حالته الكلامية لطبيعية التي كانت مكشوفة منذ فجر الإسلام، ويلجأ إلى الكتابة، أي إلى ارسال الثقافي البسيط وغير المتعزب بأهميته. ولكنه مع هذا ارسال نموه براءة لأنه يتضمن شكلاً اجتماعياً صادقاً، مثلاً يتضمن إيماناً عميقاً بسلطة بديلة، أخرى، يرى اليها على انما هي وحدها السلطة الحق، المثقبة والمرص من حكمها: سلطة الله عبر وسيطه الروحي: الإمام. وهنا سيقال بعدن شديد جداً، ان هذا التوسيط البني - الشافعي يراثف توسطاً عمائلاً في حقل التشيع على الطرف الآخر من الإسلام، حيث تعقد الريبة والولابة للفقير. ولتلاظ ان طامني رفع الشكوى إلى الإمام الشافعي، وهم في معظمهم من الأميين، والذي سيتحولون في القوم مع إنشاء النص من جانب الوسيط، إلى مرسل رسائل يكل ما يعنيه ذلك من التزامات متضاربة بين الفرد المرسل والإمام المرسل اليه، يستعيرون في إطار هذه الممارسة الشكل شوسعي الدين بعدم به الإمام مع الله، ويلبسونه لافرد آخرين سمعون به عند دور سوسيت من نوع آخر. وحدث انما كنه نص اشكوى، كما يعمل مرسل لرسول، لادم شافعي بكل ما يلزم من الاحكام والتفديس، حشر عبادات المسجل لخدمة ولصداقة، فيه لا يجد أن غير لا في سبوت الخدمة ولا في تقديم طمأنه بل في ان بعدد الكمية التي يشوب به محاكمة لتسبب سالفه انما يشعر بموحد بعدد حريته بالانكباب إيمان حالته. انما أيضاً، انسان حيّ وحر عتد من راسع بسطة واسمود وهي السلطة التي تمتد في عن مرسل الرسائل، كسلطة غير قابلة للفساد أو للرشوة

صدر

في سلسلة - حكايات مع الأدباء -

نارك الملائكة

حياة شرارة

ثمة بحث عن عدالة شعرية

أو لاصطاد عليها من أجل اغشاض العين عن الحق والعدل. وهو اختيار حوار حر قائم، يجري عبر وسيط مؤمن إلى أقصى حد. ان معظم الرسائل تتضمن طلبات صريحة من الإمام، تستجبه عقد جلسة هيئة المحكمة الباطنية. اد يعتقد مرسلو الرسائل بقوة، ان مثل هذه الهيئة لا تزال موجودة في العالم السعلي. ولا شك اهم توارثوها جيلاً بعد جيل، وربما بلغتهم في شكلها البدني، الراسخ للإمام الشافعي ليكون طرفاً مطلوباً في الحوار مع الله، وهم شامعون بالاحال، يتعلق فقط بوعدهم الشديد بان الإمام الشافعي ان يزال هو قاضي الشريعة الإسلامية بالفضل، وان الموت الجسدي لم ينيرس من هذه الحقيقة أدنى شيء. من الممكن، في رأي مرسلي الرسائل، ان عقد جلسة هيئة المحكمة الباطنية بإشراف النبي محمد (ص) شخصياً، من أجل النظر في الشكاوى المقدمة ضد أناس احياء لا يزالون يسرحون ويعرجون دون عقاب، مع أنهم متهمون باهتات (قانونية) بارتكاب غفلات ومظالم بحق احياء آخرين كذلك. فضلاً عن هذا، تركز الرسائل في معظمها على ضرورة عقد الجلسة بحضور الأنبياء الآخرين، والأئمة والفقيين والمجتهدين وحتى الشهداء والصالحين.

إن فكرة المحكمة الباطنية التي لا يجد لها جذوراً عميقة في العقيدة الإسلامية، وربما بدت متناقضة مع أساليب الإسلام، تردت إلى وراء في صلة بعيدة وإن كانت مباشرة بمحكمة أوريزيس حاكم الفاتحين إلى عالم الجحود. هناك المفسرين البصريين الأسطورية تبين الكيفية التي بهم فيها تشكل المحكمة ويبلغ عدد أعضائها في معظم الأساطير حوالي مئة عضو. وسوف ندرك مدى تأثير تلك المحكمة ونوعها، الذي لا يصح على عالم الموت فقط، بل على الأحياء أيضاً فهي تقرر سيرورة حياتهم وهي التي تنشر العدل. هذا الخلف هو ما حل الآله أوريزيس على الانحباب من الأرض والصعود إلى السماء، التي سيعود منها ثانية مكللاً بالجلد كي يحاكم الميت والحي. ستحال هذه الصورة منظوراً إليها من بعيد، ونحت تأثير الخيال الشعبي، إلى صورة واقعية تستمد ملامحها الكلمة

من صور شخصيات أخرى كالسبح والمهدي المنتظر. ولأن، لماذا يظل مثل هذا الاعتقاد بوجود محكمة باطنية لها هيئة رئاسية وأعضاء، وبعبارة أخرى انعقد جلساتها مجرد تقديم طلبات فورية، سائلاً وفضلاً ويترقى ثلاثة ألبان كبرى: اليهودية، المسيحية، الإسلام، ليعود وكأنه اعتقاد ينبي على حقيقة مؤمنة وموجودة في الواقع؟ من الهام أن نلاحظ أننا، ان الأشخاص ألباناً بعدد السوية الذي يلازم الإنسان، يتخذ في إطار هذه الظاهرة مصموماً جديداً. فالسلطة المتألف إليها وإلى عدائنا ليست سلطة شكلية، بل مؤسسة على قواعد ديموقراطية تتيح للفرد لا التقدم بشكواه، وإنما المطالبة كذلك بقصد جلسات استثنائية وخاصة مكرسة للنظر في هذه الشكاوى. أكثر من هذا، تحديد وزن الشخصيات التي يتوجب حضورها حتى وإن بدت الشكاوى ذات موضوع عديم الأهمية، فالطالبة بحضور النبي الكريم محمد (ص) كشرف على الجلسة، تؤكد حق الأشخاص على الفرد التوصل بحسري في هذا الخطاب. ترى هل يتيح الواقع الاجتماعي - السياسي العربي الراسخ بدلاً ممّا ص هذه الحرية، وان يتمكن الفرد يمثل هذه السلطة والعموم من تقديم شكاوى ضد احياء آخرين، طالباً عقد جلسات استثنائية للنظر في قصته، بل وتحديد نوع العقوبة وزهره (التأنيخي) ويعودهم؟

السيدة زينب رئيسة البشائر

تطلب بعض رسائل البشائر بشكل خاص حضور وصاحبة الشورى رئيسة البشائر السيدة زينب بنت الإمام علي وأخوها الحسن وأخيه علي. بالطبع لا بد من إحالة هذا الطلب إلى طباقا التفتيح في مصر منذ نهاية العصر الفاطمي، في أن له مع هذا أصلاً ثابتاً تعرض جريلاً للأكل. في الأصل الأسطوري هناك صورة الإمام ابريس، والتي لا تزال ماثلة في ذهن، وتنتجى مثالة من نوع ما بين صورة ابريس وصورة زينب، ومن ثم دمجها معاً وذلك بسبب والتشبه الخائل بين الصورتين. إن ابريس هي أخت الإله الشهيد أوريزيس، فيما زينب هي أخت الإمام الشهيد الحسين بن علي. وكلاهما راح ضحية العنف: أوريزيس على يد إله الصحراء (ست) والحسين على يد شعر بن ذي الجوشن عام 61 هـ. كلاهما أيضاً صوّرت كرمز للمصاحبات الحماوية. ولقد رفع الفاطميون في مصر، صورة السيدة زينب إلى صفات القديسات، لتتلمع صورتها تلقائياً مع صورة ألبان الواحدة من الربات للصريات، ولتترسخ هذه القداسة مخترقة الحواجز المذهبية على مر التاريخ، أي مع تغير مذهب مصر الرسمي من التشيع إلى النش

إن مطلقة الصور في الوعي الشعبي، ظاهرة مألوفة. والهام ليس في اكتشافها بقدر ما يكمن في التعرف إليها كمفترى اجتهادي، في معرفة الوظائف والاعراض المنوطة بها، والتي يُراد لها أن تؤديها على أكمل وجه في السابيات والحالات المختلفة. بل إن الخيال الشعبي وهو يتخصص لون الفكر الذي تنتج به الخيلة الاجتماعية العربية، انما يبادر إلى استرداد هذه الصور، وإعادة دمجها ببعضها في كل حين، أي مملكتها إلى أقصى حد ممكن بهدف تعميم فعاليتها في مقاومة الظلمات الاجتماعية، هذا دون ان يكون للموت الجسدي أدنى



معنى. فالحقيقة غير قابلة للتصريح حتى لو كان هذا الموت قد حدث
 منذ وقت قصير. ولتوف أسوق مثالا عن ذلك في خاتمة المقالة
 بماذا تبتأ حالة (الاشهاديين) وهي مخاطب بصورة مبررة (ولكن في
 إطار ممارسة تتخذ طابعاً اجتماعياً) [الإمام الشافعي] وكانت شخص
 حي، وذلك بالرغم من مرور كل هذا الوقت الطويل على وفاته؟
 تقدم هذه المخاطبة تصوراً عاماً لمقيدة البحث الإسلامية. والإحالة
 هنا تبدو أكثر منه بآية إحالة أخرى لمفاهيم ما قبل الإسلام، إذ إن
 عقيدة للبحث الممعد من أساسيات الدين الإسلامي، لتوجب اعتبار
 الميت حياً في دار الحق، مُقرباً من الله، كما هو الحال مع الأولياء
 والقديسين. وبالتالي فإن هذه المخاطبة ستقوم ووفقاً لمنطقها الخاص
 بها، بالبرهنة على استمرار سلطة الموت على الأحياء. لكن مننظر
 هناك مسألة شائكة بعض الشيء، يد أن ثمة أكثر من إمكان من بين
 الإمكانيات المتاحة أمامنا، لتقديم تصور مناسب عنها. ويصعد
 الصعوبة في عرض هذه المسألة بتصل باختلاف المنهج الجنائي في
 التفتاوي الذي اعتمدته د عيسى في التعرف على عموالها. إن
 بعض طلبات الرسائل كانت تركز - دوماً مرور ظاهراً - على مطلب
 لقاء إسرائيل، حيث يتوجه مسرود الرسائل إلى إمام الشافعي
 طالبين واسطانه في إزال العقاب لمسراريل والمصل على اسماء
 وجودها. وما من شك، فإن إيمان الفكر قليلاً في الرماني الجيدة
 لهذا المطلب، سيساهم في التصرف على طبيعة هذه المخاطبة.
 الصعوبة لاداء فرض لا علاقة له بالنشازعات الاجتماعية لكن هذا
 الانقطاع الأولي، سيؤدي انطباعاً خاطئاً، لأن مطلب (إسرائيل)
 يتصل اتصالاً وثيقاً بمسئولية من النزاع إلى بكن مألوفاً عاماً للرسائل
 الأخرى. بالمعونة إلى تاريخ إحدى هذه الرسائل (١٩٥٦)، يفسر
 جانب حقني من اغراض المطلب، ويتضح ان المرسل الذي لا بد
 وأن يكون قد عاش بعق تجربة العدوان الإسرائيلي وحرب
 السويس، أيّاً كان موقعه في السلم الاجتماعي، اما كان يسيء ويعتقد
 شديدة عن مجرد رغبة شعبية في قهر (سلطة) حاربية، كانت تقوم في
 إطار النزاع التاريخي بين العرب والإسرائيليين، بجرح كرامته وقهره
 إنها (السلطة) الخارجية التي يقود قهرها للمواطن العربي، متلازماً
 مع قهر (السلطة) الداخلية.

إن السلطة (الداخلية) هذه، المنفصلة عن المجتمع، ولتفحولة إلى
 جهاز رهيب لإخضاعه بدلاً من أن تكون في خدمته، والمهمومة
 والمعاذرة أمام سلطة (خارجية) أكثر يقشاً منها، لا تستطيع أن
 تحجب عن المواطن العربي (مهما استخدمت من وسائل) رؤية التلازم
 بين القهر الداخلي والقهر الخارجي، بل أن الأخير سيؤدي في نظر كل
 مواطن عربي، استكمالاً منطقياً للقهر الذي تفرضه السلطة، اعتباراً
 له وسائل أخرى. وهنا أيضاً يقوم الخيال الشعبي بدمج من نوع
 جديد للمصير: العدو الخارجي كمدو داخل أيضاً. وما لم يفهم ذلك
 بما يقتضي من عمق، فإنه يصعب فهم الأسباب التي تجعل على
 الصراع العربي / الإسرائيلي مسألة تخص كل مواطن عربي على
 مستوى الواحداني.



كيف يمكن للحقيقة أن تكون غير قابلة للتصريح حتى لو كان الموت

قد حدث منذ وقت قصير؟

في حريف ١٩٨٩ تركت سيدة مصرية مجهولة، رسالة في صرخب
 الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، حاوية فيها عبارات حربية
 ومفعمة بالاحترام، كما لو كان لا يزال حياً ووثيقاً، يستمع بالسلطة
 والصدور والقذرة على الانصار للمسلولين. وقد شكت السيدة إلى
 الرئيس عبد الناصر، سلوك الشرطة التي قامت في أوقات مختلفة
 بتعذيب ابنها. لا ينبغي أن نفهم كلمة [مجهولة] هنا، أن السيدة
 المصرية لم توقع الرسالة باسمها الكامل. بل على العكس من ذلك،
 قامت بوضع الألفاظ المعتاد في الرسائل المرسلة إلى الإمام الشافعي:
 أي الاسم الكامل مشفوعاً بعبارات القرب، سوى لها لم تر موجبات
 كما يبدو لترك عنوانها على الرسالة

تتروح هذه الممارسة الثقافية - الاحتجاجية هنا، على غط مسطور
 من خرائم التي تقوم بها السلطة ضد المجتمع، في سياق الظاهرة
 نفسها، ولكن هذه المرة عبر نواجر من الدمج للصور، فالرئيس
 عبد الناصر، يمكن أن يعمل على أي قديس أو ولي يتخاطبه المواطن
 ويطلب إليه التدخل. ولي واقع الأمر، فإن هذا الدمج، يرفع صورة
 عبد الناصر (على نحو يذكر سلطانية التي تد تد فيها عملية غلق
 لآفاق (أشهر) والأدب، (صباح)، ب. مصفاة القديسين،
 كآه فدمه من رايح نطق كينه. لا شأن به ولا اعراض عليه
 بعكس هذه السموك الشعر حيا شخصيت ابروقه لي مجتمع،
 منذ مدخل من سيرة، ضلع حد دامي، بل ان هذا الماضي
 قد لا يبدو إلا بالندر (باصلي) فترة ما يالم الحاضر مريضاً. ويبدو
 أن فقرة عتقها على طائفة اعط القدسات (المتجسدة في شكل
 شخص، أو التسمية كعراوات وسادي، وتقاليد) هي قدرة تفوق
 تصوراتنا، وإن المجتمع العربي بلحا إليها كما بدا له أن حاضره أكثر
 شاعفة من ماضيه. لقد كانت الرسائل المرسلة إلى الإمام الشافعي،
 المتخصصة كميئات عن ظاهرة ثقافية، إجتاعية، قادمة أصلاً من زمن
 الرئيس الراحل جمال عبد الناصر. ومع ذلك، تجد مواطنة مصرية في
 صرخبه، بعد أكثر من ثمانية عشر عاماً من وفاته، ملاذاً للإطلاق
 صرخة احتجاج مكتومة!

حقاً أنه بحث عن عدالة شرعية. □

- (١) من سلاخ لتتبع المعري
 الفاضل ظاهرة ارسال الرسائل
 إلى صرخب الإمام الشافعي
 د سيد عيسى، مشهورات المركز
 القومي للبحوث الاجتماعية
 وإحيائه ١٩٦٥
- (٢) د هشام جعيط العسة
 حلية الدين واليهام في الإسلام
 سبكر در العصبية
 بيروت ١٩٩٢، ترجمة خليل أحمد
 خليل من النص الفرنسي
- (٣) د رومو ويليسر، المسألة
 الحديثة ترجمة مصرية بريك
 وزارة الثقافة والأشياء القومي
 سورية ١٩٨٠
- (٤) د سيد عيسى
 القاهرة ١٩٧٠ مشهورات المركز
 القومي للبحوث الاجتماعية
 وإحيائه رعدة القصير طرة
 القبول والقاء القبول إلى مسال
 الوقت والوقت
- (٥) د فوك ديمية التارخ
 ١٩٩٠ مقلية ديمية التارخ
- (٦) د. مسير أمين صخر نظرية
 للتفاحة ضد السموك الأوروي
 والتمسك الأوروي مكموس
 معهد الإلهام العربي ١٩٨٨
- (٧) صرخب سابق من سلاخ
 المجتمع المعري الفاضل

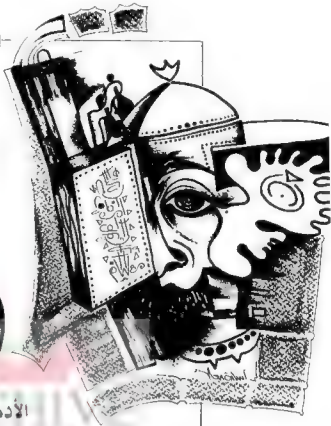
تدوين السنة
إبراهيم فوزي

صدر حديثاً

تدوين السنة

إبراهيم فوزي

العقل والرقاص



الأممعة بين محكمة الظلام وأزممة الهلام

محمد المير أحمد

الفكر عن الواقع وينسج الوهم ويجزئه، ويتجدد من الحبر، مشكلة مستنفة معرونة، سانسجيم والتهويل بعمق جسر الفاري إلى مرائق استلاب النص، فيتعدد عن لقراءة الصحيحة والتمعن الحادي، والدفن فيه، ويصطب بالشطوط والحقد فينزاح عن الرجوع إلى المصادر المتمدن عليها، ما أمكن. بل إنني سأقوم باتباع منح تقيد موضوعي يتيح لعقل أن ساشر حريته بكل استقلالية، ليصل إلى قراءة سليمة يسول من خلاف النص كما يتردى له يقتنع به أو لا يقتنع، يقفه أو يرفضه بكامل حريته، وذلك وفق شروط احوار المعري التي برزح الحقيقة والتملاب والموضوعية، واللتبني مستحق رغبتي في أن يقوم القاري، عا وصع إليه من تطوّر، سانشارك الصاعقة اللامعندة، والمعصاة بقدر ما هي حدة معاصرة أخرى تتحقّق رغبتي بالتعامل مع القاري كمتلقٍ إنجابي مشارك لا كمتلقٍ سلبي عايد لا موقف له

هجاء ومدح !

يفهم النقد في أنه التحليل اللغوي والاصري للشيء، وتكميكة وتقسيمه وتجريته، ثم إعادة تركيبة وتوجيهه وربط أجزاءه، بقصد رؤية مواطن الضعف والقوة، البوصوح والبصوح، المعقول والمعقول، وبالتالي تقيد الخطأ والركاكة والمباشرة، وتقويم

■ إنها دعوة لا يدعي صاحبها اشتداعها، ولا انكسارها، ولا انفس في صياغتها الصورية، ولا تزيين أسلوبها المعروضة به وزركته.

إنها دعوة إلى الحوار المعري، إلى الحداد والتمازف، دعوة عقل لعقل وفكر لفكر وكلمة لكلمة دعوة جاورت التحريج والتزييف وتقوية الحقائق وأثرت كلف الحقيقة بهجة موضوعية تستند إلى الواقع والتاريخ ودعوة توجّهت إلى القاري، والكاتب والفكر والمثقف، بطقها داعيها بدافع واجه الاحلاقي ككشف عنه كل ما من شأنه أن يجعل افاق المعرفة تمتد أمام العقول الموهنة، ويدفع الطغيان عن المعقول البيرة انني ما تزال تعاني هجمات القوى الطلابية الهادمة، الساعية إلى عرقلة كل مسوغات النضور والخبرة، بحرق الاسلحة وحربية الفكر والإبداع

إنها دعوة وإقبال إلى من أقل وإلى من أوفر، وتذكّر لمن سي ولن تسامى ونجمل، دعوة لا تنمي الحداثت عن سرى، أو احبر هجاء وقند ودعاً أو مدحاً وإطراء، بل تغيي الحوار المعري بين عقل وعقل كلاماً يساهم في الإلقاء والتفكير بأن معاً لن أبيع فيما أدعو به، وفيما أتحدث به، مبهجاً سجالاً يحصل



كاتب من سورية

الاحتلال والاحتراز، وبين الضوابط بالكلمة الحق والوطن السليم فالنقد حوار معري حلق، نقاش مسجل وجدال، تعاريف وتحاطر وتحاطب، إنه حوار ونتاج عقلي وهو يشبه الموضوعي والذي غاية للتصديق الدائم، وفردية معرفية وسياحية للفعل العربي، ودفع تطوره كما أنه غطوة ملحة لا بد منها لتجاوز تطور عقل النقد في الثقافة العربية المعاصرة

لكي القطعة الجديرة بالأهمية لا تكس في انتشار النقد في الساحة الثقافية أو انحساره فحسب، بل في الكيفية التي يتناول النقد بها أيضاً فالغالب من مفكرينا ومثقفينا يتناولون النقد هجاء أو مدحاً، تحريماً وتمتدداً للمعيب، إطراء وتمتدداً للمحاسن، تزييفاً للحقائق وتحريماً للواقع، إسفافاً للفن وتسطيحاً للموضوعات، والقيمين تحت وطأة التعصب والعقل القلبي، متدفقين بالترنم والقبول الحامدة والأحكام المخاضرة الفكر الأحادي والروى الدوغمائية، متوقفين ضمن نزعات شخصية وتزوت ترجسية وحزائيات لا تصنع فعلاً إيجابياً، بل لها دور هدام وتأخري لوظيفة النقد، من حيث أنه حوار عقلاني يساهم في تقدم الفكر وإنباته.

إن الوضع الراهن لنقائنا ونقائنا يؤكد انخسارنا إلى المنهجية الموضوعية في النقد. ولم يأت هذا الانحسار من فراغ وإنما هو نتيجة ظروف وسياساتنا، بعينها المجتمع العربي على كاتلة كسيتنا. ولما يصمد نقائنا هذه الظروف المقلدة والاشكالية التي أنشأت، وما ردت نغز، وإنما معاشاً مرتبطاً بواقع سالف له، عبر سلسلة تداخلية باستمرار من المعطيات.

إن هذا الانحسار غابت الديمقراطية الحوارية وحريته. وهرب موضوعيته أمام المذ الخاطي من مرتكبات النفس والعقل القديم من جهة، وبعثات الفاسدين فكرياً وعقلياً، في سبيل هذه الحربية الشروية سياسياً على الأخص، على ككل الدعوات، مع اختلاف مشاعرهم الفكرية، إلى الحرية الفكرية، وانتشالهم، عن وهي منهم أو عن غير وهي، في تقييد حرية التفكير والإبداع من جهة ثانية

إنني إذ خولت نفسي تبني منهجية النقد الموضوعية مع سبق الإصرار، فأتأت أقمي على ضوء ما قلت بعبارة مختصرة التالي: إننا بحاجة اليوم إلى حوار نقدي موضوعي ديمقراطي حر، حوار يترجم نتائج فهم المنقود بتأنيدها، كما يجرى المنقبي فيه المنقبي يتأنيدها أيضاً. فحين أوجع ما تكون إلى ذلك في هذه المرحلة التي تتناطح فيها الآلام، مشتركة مفرقة، متباينة ديمقراطية الحوار، مدججة غفظة الطرح وركائز الحجة. مرحلة تتشاور عبرها العقول والقلوب تحت تأثير عصبية الرأي والنزعات الشخصية موهبة بالقياس والإحلاق والإيديولوجيات الكونية المفقرة

وليسمح لي القارئ الكريم أن أشتهد ببعض ما قلته الشبح عبد الله الملايبي صاحب الأعمال الكبرى في نقد علم اللغة العربية في عصرنا والمجم الكبير، والرجوع، وابن الخطاء، وتخدججة (كرو)، الشايخ الملايبي يعتبر أن من يتعد عليك هو كمن يؤلف معك، ومن يتعد عليك هو كمن يعمل معك^(١)، وهو يتعامل مع القارئ، كمتألق فاضل، له في الأخذ ما له في العطاء: «وإنما حين نقول القارئ، لا أعني متألقاً نصيبه في الأخذ دون نصيبه في العطاء. فالقارئ، بما انتهى إليه تطوره، وما انتفع عليه من حاجات، هو الذي يلي فيزيك وجهة المسير، ويضع حجة الطريق»^(٢).

والطعن غير قابل للأخذ، فالنقدية من نصيبا العقل عابرة كانت لم مقشرة تبني مسألة خاصة لعمل العقل المستر. إن الإطلاق والتعصب والترنم لغادة بالضرورة على إقناع الصراع الفكري وروعة وجلال: «ولكن كان موقفاً المنقبي القديم، يوم أطلق على القضية المحالولة أو المقسرة من تقاضيا العقل، كلمة «مسألة» ومثاله. لكنه يشير إلى أنها باطل أو بالضرورة، نت، وإذا ابتدأت علة لعمل العقل المستر. وهل هذا الشئ مصيب أو كذب سيب هو العرص. فالخالص لجمعية من التديرات، دون ما تحكم لأي أعده إغفالاً للعقل العام وتغريماً بالأفئدة المفتحة، ودون ما تحم، لأن الصراع الفكري يقدر وروعة وجلاله في عصبية الرأي ونزعات الشخصية»^(٣).

إن العقل العربي يقف الآن أمام الامتحان الأصعب، وعليه فلا بد له من أن يشاير ويعلم استغلاله بجمود وإقتض وبغير وقاوم، ليس بالخصوص للجمود والديمقراطية وديكتاتورية الحوار والنقد والتعصب، وإنما يعني النقد الذاتي والنقد الموضوعي الديموقراطية الحوار، ويتوجه إلى الاحترام الدائم للقارئ والمؤلف أولاً وأخيراً

والنقد هو امتحان الأصعب: أولاً لماذا هو امتحان؟ لأن العقل العربي قد عجز عن طرحها وعرضها بأوجه امتحانته وما زال، وفق ما

قرب من حلولها التصدية وسدوع أي شبهة المنقبة سياسياً وتالياً وفكرياً واحتشاعاً وقصود وسدوداً وثانياً لماذا هو الأصعب: لأنه عجز هذا العقل تصحيح وتصاقف وإدراك حجمه، تقديره السالب ونفحات انتقاده ومثاليته، واضطربت نار سعارة وفردانية، واستنقض ويحاج وأحاج بصورته يسبق ما مثل من وما والإزالة الصافية عن صهورة هذا الامتحان الأصعب، شعوري، كان لا بد لي من عرض الخفايا التالية بصورتها الوصية التفسيرية والتجلية

الحقيقة الأولى: حوارية العقل والرقاص

يمتد غط ديموي يربط بين ظهور السلطات الديكتاتورية وانحسار للذ الديموقراطي وتالياً الموجبات بأوجهه البربرية وانتشار السذغية البدئية المتزمنة. هذا الخط الديموي لم يكف بالحصار التصديق الأساليب للأصناف إلى تنفد وأصل إلى التصفية الجسدية وكان صراع من أجل البقاء، شالعل عدو الرصاص، والرصاص عدو العقل واللملة للأفوق! والكلمة البشائية للمستمر! إنها معركة العقل من أجل الحقيقة والحرية، وهما المولكات الثنائ تبدلان حرد قوى الظلام واللام، ولوحبت العيبة، هذه القوى التي لم تقف عند حدود تحقيق انتصارها والوصول إلى غاياتها التدميرية وأهدافها التخريبية، ولم تجاوزت كل حد يملك للعقل البشري تصوره في مرة شامت احتدام القرن العشرين. يُطلق ماركس لقاضي في بلد ما لتحقيق تجربة علمية ما. وفي المقابل تخرج رصاصاً من بندقيته الطيفان فتفل سهل طوله أو مهدى عامل، أو حين مروره أو تاجي العمل، وتقتال فرح فودة ثم تعاد مؤلفاته إنها مفارقة لا تثير الاستغراب ولا التساؤل، وإنما تثير السخط والحزن والاحتجاج والرفض

يمتد هذا الخط الديموي علماً وسراً من المحلل إلى الخليلج. وأصلاً إلى الكثير من بلدان العالم ويسقط شهيداً الفكر والعقل المتفتح في



غياب الديمقراطية وعدم توافر شروط تحققها، ففي المذهب العربي أمير الجيوشين، القمع والأرهاب السلطوي وديكتاتورية الحكومات من جهة، وطغيان الإسلاميين بمختلف أصولهم ومذاهبهم ومروهم والذين يعانون ممارستهم للانظمة، من جهة ثانية^(١). جيهتان نتوحدتا في النتيجة لأن عدوهما مشترك، والخطر الذي يهدد بهما مشترك. ويجب القضاء عليه بكافة الأساليب ومهما بلغت الأثمان. ولكن بالرغم من كل الصراعات والخصومات، يبقى البحث عن كلمة دلاء مستترا في عصر لا تحتل سوى دهنهم كما يقول رياض نجيب الريس^(٢).

وأحدث طريق المصادرة ومع التداول بالامتداد تصاعدياً في الأونة الأخيرة، وإذا كانت هذه الطريق ذات فحليات تاريخية بمعنى أنها لم تظهر بشكل مفاس، فهي تبقى في هذه الأونة ذات شكل أشد تصاعداً وأقوى ظهوراً وتغيلاً، لا سيما بعد كتاب الإسلام أصول الحكم، لملي عبد الرزاق، وكتاب في الشعر والمجاهل لطف حسين ورواية ولاد حاراته لنبيل عسوط، وكفى هذا الفكر الدنيء لصادق جلال المظم وغيرها الكثير، إلى أن انتجرت القضية بشكل أوسع لتتأخر بالبلديات والقرارات الصادرة عن السلطين الدينية والسياسية، في مصر أو غيرها من البلدان العربية. وبذلك كان - على سبيل الذكر لا الحصر - قرار الأمر عن تداول عدد من مؤلفات محمد سعيد المشاوي^(٣)، وبذلك وصلت القضية إلى الوضع الأشد قرباً في مسألة عدم ترقية د. نصر حامد أبو زيد من استاذ مساعد إلى استاذ في جامعة القاهرة. هذه المسألة القانونية التي كانت سبباً مباشراً في إقالة المواهبة بين حرية الفكر العلمي والابتداع والتفكير، وانتشار الأصولية والتجديبات السياسية والأحاديث والتلفيق التي ترواجها^(٤). والطاعة الكبرى في نغية القمع الفكري تكسر في امتداد المرجع الذي ترواه السلطة السياسية، امتداد يقوم به مواطنون عاديون باليابة عن السلطة الرسمية، امتداد يتحول أواخر على رقيب آخر على كل ما هو سادوي للسلطة وضارب لها في جلورها. ولأكثر هنا قضية علاء حامد وسجنه ثمان سنوات^(٥).

إن القضية لم تعد قضية منع السلطات تداول مؤلف مثل «الثلاث المحرم» لأبو علي ياسين^(٦)، أو إعلاناً بديفاد صافق جلال العظم غياباً بسبب كتابه «فد الفكر الديني»^(٧)، أو إبداء التهم المتسعة كإشارة المرات الخطابية أو الكفر والاختلاف والردسقة والشوعية إلى أن القضية تحولت إلى معركة حقيقية وسواجهة لا مناس من حوضها، طرفاً من الطرف فكري الخطابية الإسلامية إلى حرية البحث والابتداع والفكر والديمقراطية الحياة والكتابة، كطرف ثاني وما علينا سوى أن نختار موقعاً من أحد الحقيدين عبر هذا الصراع الفكري السياسي، والاختيار - موقف لا يتخذ مرتين

الحقيقة الثالثة: ضريبة البحث في المقدس

وإذا كنا أمام اختياراً وإذا كنا قد احترا حسد في المعركة سلمين بفكرنا وامتدنا، فليتنا أن نلزم الحقيقة لثمة بالضرورة التي تلح على عائقنا. فلحريه ثمن باهظ، والديمقراطية ثمن باهظ، وللحقيقة ثمن باهظ. حقيقة يتبع في إنسانها الكثير من الأسباب والدوافع المؤدية إلى دفع تلك الصرية. ثلاث قضايا تندرج

ملازم يعرف تاريخها الديمقراطية الحوار وحرية الكلمة ومع ذلك كان ماضيها يعرف ديموقراطية وحرية - يتجاوز التعريف - أكثر من مرحلتنا الراتية. فكم هي حالة سرورية تتبر الفقل أن تتدو العقول مهتدة بالتصغية ومعامرة جالمة من الرب والخلق والفرع، واقعة تحت رحمة هجبة الرماح. كيف يمكن أن يفتح إنسان القرن العشرين والمقل على القرن الواحد والعشرين، تعريض الكاتب الروائي والأستاذ في الاقتصاد في جامعة الجزائر، رشيد ميموني وقد يتناول في آية لحظة؟ كيف يمكن هذا الإنسان (إنسان أواخر القرن العشرين) أن يستوعب قضية الأسلة للدرجة في القائمة السوداء للمتلفين الذين يجب تصفيتهم بالنظر لواقعهم المصارعة لتلجج الأصولي في الجزائر؟ مقارنة تدعو الفجعة للسيف. رشيد ميموني أحد للدرجين في القائمة، يؤكد أنه من الصعب أن يعمل المرء في جو من الخوف. فخصه من المتكبرين الجزائريين السنة الذين اعتلوا هم أصفاء له، ويعمر قتلاً - الخوف في قلب حياتنا - الأصوليون مستقون لعل أي شيء من أجل الوصول إلى الحكم - يوجد عدتنا وليس حكومة كاره للبشر يعصف المتكبرين بأنهم علاتيون يصادون هوة الناس، كأنه يدعو إلى قتل/ منذ أن صدر كتابي حول البربرية بشكل عام والأصولية بوجه خاص، أصبحت هدفاً متميزاً للأصوليين في الجزائر^(٨). إن شراسة العقلة البدائية وحمية القوي الظلامية نغف في مواجهة كل فكر منحو، وشاعة اعتيال الطغول ومصار الأمانة وإبتداع أساليب البشع بحرية الفكر والابتداع، إلى امتداد صراخ ومستمر

فمن الذي بقي في خلية إلهديدهم والتهمي؟ هل في جوهدي العلوي، لم أبو علي ياسين، أم صافق جلال العظم - نصر حامد أبو زيد، أم... أم... أم... للفرقة قائمة، والصراع قائم، والسؤال الأهم هو. هل الغلبة، للعلم أم للرصاص؟

الحقيقة الثانية: الوجه الآخر للظلمة

وبعد... هل كانت التصغية الحسدية لكل من يعلن شعار الديمقراطية والحرية ويعمل من أجله، الشكل النهائي الوحيد الذي وقف عنده طغيان؟ إنه لن المؤكد من خلال الوقائع والأحداث أن ذلك لم يكن الوجه الوحيد للظلمة وإنما يمكن القول إنه كان الشكل الأكثر بدائية والأقوى شراسة. لقد تصدتت الأساليب وكثرت المصارف، من مصادرة الكلمة وإجراءات المسح والخبر والمخبر والحرق والمراقبة والإعلامية^(٩)، مروراً بفرض التودع على القاريه في مناسبتة للكملة الحرة والمكررة الثقافية، ونشر الربح في الوسط الثقافي، وصولاً إلى القتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، والحكم بالإعدام ربما بالرصاص قراراً وإجهاً غير قابل للطن أو النقض أصدر وأتهم على وراً، جهاراً نهاراً، خفاً وليلاً. ولم تنته استكاثرات الإبداع الفكري بجبهته الجهات الإسلامية التي تحاول نفي الاستبداد والابتداع على الجبهة الأولى، وأجهزة الدولة التي تعمل على نفي التصديعة الحقيقية في الحيلة السياسية والثقافية على الجبهة الثانية^(١٠)، ولكن المسألة لا تقف عند هذا التقسيم الشكلي للحقيقة التي لا يرضى كل عقل إلا بقبولها، هي وحشة التقسيم الشكلي تصديري الذي لا أشكال القمع الفكري والقضاء على حرية البحث العلمي والابتداع الثقافي. جيهتان في خندق واحد، وفي الخندق الآخر ليس سوى الذين لا يملكون أسلحة إلا لاعتصمهم. في ظل

- (١) مجلة الفكر العربي، العدد (٧٢)، نيسان/حزيران (أبريل/يونيو)، ١٩٩٢ السنة (١١)/(٢). «الثقافة والعقل الشغبي»، وس ينفد طليت هو كس يوافد عمله الشيخ عبد الله العلابي ص (٩)
- (٢) المرجع السابق ص (١١)
- (٣) المرجع السابق ص (١٧)
- (٤) والمفكر الجزائري رشيد ميموني. قد يتناول في نغية خطية مطابقة مع صحيفة لوتومول أوسرافاتور (السا الراسد) le nouveau bourennes صحيفة الوسط الكسبية، العدد (٦٢٧/٦٢٢) الجمعة ٣٠ ثور (يوليوس)، ١٩٩٣ ص ٢٤ / ترجمت
- (٥) المرجع السابق
- (٦) راجع المقتنين المجهين في مجلة «الثقافة» وكيف تتطور دلاء في عصر دهنهم، رياض نجيب الريس، العدد (٥٥)، كانون الثاني/يناير ١٩٩٣
- (٧) والصحة المصرية بين الرضاة والمفكر، عي الدين السلفيتان، العدد (١٨)، حزيران/يونيو ١٩٩٢
- (٨) راجع مجلة الطريقين، العدد الثاني، حمز/برولين، ١٩٩٣ عود (١) وطلافا عن المتسل وسرمة البحث العلمي
- (٩) راجع وتنيط الذاكرة «تاريخياً» لفيراتون ص عبر ديموقراطية وديمقراطيون من طبع ثقافية، رياض نجيب الريس، العدد (١٦)، أيلول/سبتمبر ١٩٩٣
- (١٠) كيف نغف دلاء في عصر دهنهم، رياض نجيب

تحت قائمة الخطر والتمتع والمحصار، لأن تحقيقها يخلل المقدس بكافة أشكاله وتعليماته... والدين مقدس، والسلطة مقدس، والحكم مقدس، والجنس مقدس، والصراع الطبقي مقدس، والسياسة مقدس، و... و... الخ. وبالتالي فإن البحث فيها ودراستها يحل علي، وإرضائها للبحث الديني مع العلم والاحسان/ الأمر منع وعقود تحت طائلة المسؤولية، فدراسة المقدس (دين/ جنس/ صراع طبقي) تتدرج في جدول أعمال الفئات المسلحة تحت ما يسمى بقانون الطوارئ، ويطلق عليها في قوانين ومراجع الأهراب السلطوي والطبقيان الدين تسميات مختلفة: إلخ/ ردة/ أجنبية/ شيوعية... إلى ما هنالك من تسميات، عندها وفي زمن هذه الديمقراطية يحتل الحائل بالتالي فندو السلطة التي تحارب الشيوعية بأسيطة إلى التناطيل باسم الحركات الأصولية، وقت لا تخف هذه السلطة بلورها كل معطام ومطوحات هذه الجهات. ويندو المدون - على سبيل المثال - بالنسبة إلى عصر عصر الرحمن (الوجه الأبرز من مجرمو جماعات العنف الأصولي في مصر) هو ردة التناصر والشيوعية.

ونكتش لتحليلات القائمة على تنطيط الصراع وتربيته وتبيح الصورة الحقيقية له. تنبر على الساحة الصراعات الزائفة بين الأصوليين والسلطة السياسية تظهر إختباث مسيلين ومطرحين، وتبيح الحقيقة التي تزكك توجهها إلى دفع أخرى وحسن المعنى التحررية. ماحورة الدولة تنهم داري المقدس والأحاد ولنعموا ولزنتقة، وكلكت يتنق الأصوليون اليها كذا، لكنهم يلمنون الدولة لعدم إتخاذها إجراءات العنف اللازمة والفاسلة غير فادرة عن العنف العلي والتاتي لا بد لها من تليسه جهلش من اليافوق واليا تلتازل منها أمام الله الذوقراطي العلي. وهكذا تظهر مبركة وجهه بين الحكم السلطوي والجهات الأصولية قائمة على الاختلاف في أدوات الانهاك المستخدمة من جهة، وعلى حرص كل من الطرفين على بقاء نفوذ أكثر من الآخر من جهة ثانية. وإذ انبام الصادر عن الدولة يحرص على عدم النظام السياسي الحاكم، والأوامر الصادر عن الأصوليين ينحصر فيها بيد السلطة الدينية، ولها يسمونه بالمرق من الدين وخالفه الأخلاقيات وتبديد الصراع مع الاستعمار والصهيونية وأضح بشكل ملحوظ ولكنه مشوه ومزيف على السنة مغزي الدولة، في حين يكذب هذا الصراع عند الأصوليين ليحل محله صراع مع الأحاد والشيوعية والغرب والتنازع الثقافي الذي يتبرونه حروبا على الاختلافات.

ول الحقيقة لا يمكن تجزئ، الحركات الأصولية إلى عيفة تمارس الاعتبال والقتل، وأقل عنفا تمارس الحبحر والتمع والحظر. مع البداية تبقي هذه الحركات كشكلا متمدة للنعم الأهرابي للكر. ومعنى أو آخر تبقي هذه الجهات محاولة التندل للصهيونية وإسرائيل بالرمح من استنساخها على ذكر اليهود. معنى أنها تقيب الصراع مع الاستعمار والصهيونية إصراراً منها على أن الصراع الحقيقي مع الإخاد ولدك التبوي. ولا كفا لنا أن نهم الأمتة الكثرة على ما نقول والتي تين لا هذا لجهل التمدد أو غير التمدد، وهذا التنبص لحقيقة الصراع السياسي الذي يتردد على السنة زعميه الحركات الأصولية وفي تصريحات الكثير من رجالات التشريع والفقه الإسلامي؟ فصر عبد الرحمن لا يتبع من السادات سوى أنه صاحب الانتفاع وفائد أكثر من كونه موقع صلح كاسب ديفيد^(١٢)

والشيخ متولي الشعراوي الذي كان في الجزائر عام (١٩٦٧) حين وقعت الموقعة يقوم بالسجود له ركعتين لأننا لم نتصر خوفاً من وأنا إذا ما انتصرتنا لكنا قد خشنا في جنبنا من الشيوعية^(١٣)، وأما الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الفقيه الأبي فبته يرى أن الشعب العربي الفلسطيني قد أخرج من أرضه عقلاً له ليرجوع من بين يدي الله، وذلك في أحدث حدث من هذا النوع، في غيبته له ألقاها في جامع الرفاعي بتاريخ (١٩/١٢/١٩٩٢):... ولكن أين هو الأمان؟ لو كانت جذور هذا الأمان راسخة في قلوب أولئك الناس لا والله لا طردوا من ديارهم عندما طردوا ولما أخرجوا من بلادهم عندما أخرجوا، أجل هذه عيرة لا أدري هل أقولها لكي تنحرو وأنا ألتفت يميناً وشمالاً لأرى المتصربين فلا أكاد أجده^(١٤)، إن إشارتي بهذا الاختلاف الظاهري لا الجوهري بين جهتي الطغيان والكر تمارس كل أساليب البش والخص على حرية الأبدان والفكر والبحث العلمي، تهلب إلى إضاح بعض الوقائع التي تساهم في تناول الصراع الحقيقي بالتطبيع والوهم. فهذا الاختلاف الشكلي لن يلبى وحدة الجبهتين في عارية الكلمة.

ومذا يتبعهم من الكلمة؟ إن الفاتنين على احتضان الطغيان لا يجاريون الكلمة لجردها كوما كلمة ولا يعملون للفضاء على البحث في القديسات لجردها كونه بيتاً في القديسات، بل بسبب ما يمكن أن تساعده هذه الكلمة، وإن يضل هذا البحث على حدوثه. لذلك لم تتوقف وجالهم عن منع منع البحث وذلك الكلمة، ومجربها ومصادرها بشئ الوسائل والإجراءات الدفاعية التي لم تتوقف عنه مره جهره لإعلام ومجبل أجهره لحسرت العمة، بالمدى عينة وعبر الدسة. صدره عن جهات رسمية وشبه رسمية وغير رسمية، وبإيديته والمجاهدين القاتلون والرجس والحجز والحظر والحجز، والمضايقات الآمية، وبوجهة الرقابة وديمقراطية الشبهة فحسب، بل تعدت ذلك لتنتشر وتزور وتزيف وتزيف كل ما يتناول المقدس بدماسة علمية غليظة، وبذلك فإن هذه الرجالات تطلق عليه كل التسميات التي تنتشر مشاعر عالية الناس ضد هذا المؤلف أو ذاك، وضد هذا الكتاب أو ذاك وضد هذا البحث أو ذاك، وضد هذه المظلة أو تلك.

الحقيقة الرابعة: الدين - المحرم المخطر !!

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: إذا كان لا بد من دفع ضريبة جزاء البحث في المقدسات كافة، لماذا يبقى الدين المحرم الأصغر بين هذه المقدسات؟ وما يزال الدين الألة الأكثر فعالية بيد الأقلية المسيطرة من أجل استيعاب التمتع وسط الثورة. واستخدم الدين كأداة فعالة ليس مصادفة عارضة بل إنه استراتيجية طبقة مدرسة، فسيطرة الأقلية على الأكثرية لا تدوم إلا بقبول الأقلية بهذه السيطرة، وذلك أولاً عن طريق استئصالها للألأ كقدر تمتع، وثانياً عملية غسل الأدمعة المفروضة عليها لتجسد الشرطي المراط في الرأس بمعها من التحكم بحياتها ومن تحقيق وعيها لمخات هذه السيطرة وملاقيها وضرورة الثورة عليها. ومن هذه الصيغة جلد مع أبو سوار، ورئيس شعبة الترجمة المنوي في جيش عرب البويع التي أدعاها القرآن والأجيل في تنديد جبررة عيان بجراح. ولقد طبعا ٦٠٠٠٠ نسخة من القرآن وورعاهما على جميع الجنود المسلمين. وفيما جلد تأمل أن نوزع نسخاً من الإنجيل على جميع الجنود المسيحيين. أصبح كل

- الريس. مرجع مذكور سابقاً
(١٠) لمزيد من الاطلاع على القضية راجع «الحكومة دينية والحكم مقنونة» عماد رمانة. مجلة «النقد»، العدد (٤٨)، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.
(١١) راجع «حلف غير مقدس» ناصر حساند أبو زيد برس مطرقة الدين وسندان السلطة، مجلة «النقد»، العدد (٥٢)، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.
(١٢) راجع «السياسة المسيحية»، عماد رمانة، «النقد»، العدد (٤٨)، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.
(١٣) «السلطات المحرم» (دراسات في الدين والبطش والصراع الطبقي) أبو صلي باين، دار الطليعة/ بيروت، آذار/ مارس، ١٩٩٣.
(١٤) نيسان/ أبريل ١٩٩٨.
(١٥) نقصد الفكر الديني، الدكتور صادق جلال العظم، دار الطليعة/ بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩.
(١٦) راجع «اللاعب الوحيد زهير صوار»، مجلة «النقد»، العدد (٦٠)، حزيران/ يونيو ١٩٩٣.
(١٧) «التفوت للمم»، مرجع مذكور سابقاً.
(١٨) «صغر جيد الرحمن: شيخ ثلث حياة حازم صافية مصححة الحبيسة»، العدد (١١٩)، الأحد/ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٣ ملحق نوات الأيوبي.
(١٩) سلطان رشدي بطارد تيبب عصفور والشعراوي ساجب الحبي، خالي لشكري، مجلة «الوقوف المصري».

المصدر (١٠٥)، الصفحة ١٧/٤/١٩٨٨، ص ٢٢

(١٨) «البيوطي ينتمى إلى «مؤسسة» (١٩٧٧) في القدس،

المصدر (١١٢)، الصفحة ١١/٣/١٩٩٣ (نص عسبة

البيوطي التي القاما في جامع الرسامى بشاربيخ

١٨/١٢/١٩٩٢ في دمشق)، للمريد من الإطلاع على بعض

الردود وأرجع ما يلي. فلماذا

يتم التخليع البيوطي شمساً

بأكمله؟» عبد الرحمن منيف/

سعد الله ونور/ فيصل دراج، مجلة الحشد،

العدد (١١٣٩)، ١٩٩٣/٣/٢٤

وأنت عسبة يا بيوطي، وإليك الأسبابة،

ساحل من الرسامى، مجلة إلى

الأمم، العدد (٢١٧٨)، ١٩٩٣/٣/١٨

أرأس كمسات نسا

محرم الخياط الإبي الحشدة،

سليم الخياط، مجلة الحشد،

العدد (١١٢٣)، ١٩٩٣/١/١٨

دعاهد فلسطيني عزيز

يسرد على عسبة الإبي الحشدة

البيوطي، الترخيز إبراهيم الشيخ

خليل (إبي إسكاف)، مجلة

الحرية، العدد الصادر بتاريخ

١٩٩٣/٣/٢٤

(٢٩) من عسبة مع جريدة

Washington post- بشاربيخ

١٩٧١/١٢/٢١ ومن الواضح

أن القضية حوت قبل أيول

١٩٧٠، من دكتابات منصور

حول اسوق من البشر،

(إبي/ عذرات حديث) ترجمة

عبد كسب، دار التضامنة

بيروت، الطبعة الثانية، كانون

الثاني/ يناير ١٩٧٨ لقدمة

من نقد السبابة إلى نقد

الأرض/ للمصنف الأضر

ص ٣٨، ص ٣٩

(٢٠) من نقد السبابة إلى نقد

الأرض، المصنف الأضر

جنتي الآن يضع هويته في جيب ويصع القرآن في الجيب الآخر
لقد عشنا القرآن بحجم الجيب بحيث يمكن حمله مثلاً يعمل
الذكورين الكتاب الآخر، اعتقد أن الجيش عصر في وجه الماركسية
وعلى استعداد لقتال العدائين، أن ماركسيتها والماركسين
الاسرائيليين القوماً معاً. يقولون إيهم يربون إقامة دولة ديموقراطية
علياوية، حيث ستتألف من سلام الليبانات الثلاث. من المحدث
جداً أن يكون الماركسيون العرب والاسرائيليون هم الذين انغوا
ولسا نحن المحافظون عرباً واسرائيليين. اعتقد أساً في عصور ٣٠ أو
٤٠ عاماً سقاتل نحن والاسرائيليون معاً الماركسيين^(١٠٦). من هنا
كان الأقبال على البحث في الدين يقف أمام عدو هائل متشغل
بالألفية للسيطرة والأكثرية التي تتشاور مشاعرها وتغسل أفعها
بالتعالمات المتعددة. وهم أن الشفاء والألم هما قدر الإنسان، ولا
يعني حذر من دهر، والفقر متاع الحنة وما نل ذلك. ومن هذه
الحقيقة أقدم الكثير من المسلمين العامة في بريطانيا على حرق كتاب
رشدني دون أن يعرفوا عتويها.

الناشيت في علم الأديان أي دراسة شتونها وتطورها وعلاقتها
بعضها بتطور الإنسان والتجتمعات والظروف الاقتصادية أصبح
على يد الطليقات المسلحة، لجادة يمتد المؤمنين وهم أكثرية الشعب.
وربما يتغلب لإقحام على هكذا خيط حرة وجذابة وتصحيات
كثيرة. فلنسلطون عرفوا فعالية هذه الأداة ليحققوا من خلاف
سيطرتهم وقدرتهم على الناس شبيب التوعية والتسوير واستخدام
كل الأساليب لإقام طريقة التحديد ومن ثم التحكم وبسط القوة،
ولكن الخطورة لا تقتصر على هذه الظفة خصوصاً بل يكمن أيضاً
في كون البحث في الأديان حروباً على المألوف يستغل به عرصة تاريخنا
سابقاً بشكل غير أقل فاعلاً من أسسة الإسلام لكتل يفتقره
المثقة لم يتعرض في تاريخ الحديث إلى أي هجرة جذية لظهوره من
الطريق للمعلة للسلطان الأساسي، كما أن تراثنا ما زال يمتد على أية
تصقية حساب تاريخية عمالة لسلل التصحيات التي برلت بالثراث
المسيحي، إضافة إلى تلاشي المناخ الشفي إزاء التراث الديني والذي
أوجدته الاسماعيلية في مرحلتها. كما أنه لا بد من الإشارة إلى
تربيتين تروحيين إحداهما بالفلسفة في العالم العربي أمام الدين، الأولى
تحت الحكم السلجوقي والثانية تحت الحكم الأوروبي الاستعماري
وبالنسبة إلى راسد شعار الأصالة والعودة إلى التمسع إلى السلف
«الأصل».

من خلال هذه المعطيات البسيطة، وغيرها الكثير الذي لم يذكر،
اتخذت جذوة الخطورة، إضافة إلى الأمثلة الكثيرة التي تشهدها
الساحة الفاعية والفكرية والسياسية، على عمجية الممارسات ضد ما
يسمى الدين بتحليل عقائلي على أول دراسة تاريخية لترسبه وظروف
الإنسان حتى أن الباحث وصل إلى مرحلة تنفي فيها العودة إلى التاريخ
عنه يجد متناهاً يقل قسماً وليس أكثر ديموقراطية، ولكن الصراع
قائم، والمعرفة مستمرة، والحرية لا بد متحققة في عصر بدأت فيه
التأثيرات وليس رأساطيره تظهر على حقيقتها. ربما يجب في وجهي
الذين يحضرون هذه الحقائق من ظهر قلب وتأيموا ويحتوا ما يطرا من
أحداث على الساحة الثقافية الفكرية العربية قاتلين: وهات الجمثل
من كذته، والداخل في الموضوع، «توجه صاصيني بكل ما عليه علي»
قواعد الأصحة وتستمع بكل ما تجمه أذاب الاستعاض، ومن ثم
سأقول لهم ومثلاً تقدمت بدعوي للفقاري العير

وأذا كب قد اعتبرت ما قلت حقائق لا مد منها فقد عتيت ذلك
محرثيه، فالحقيقة مها بلغت من سداقة والحقيقة التي أمانا بره
من وصف قادري، متى بحدة إلى النول مواردا وتكرار، والسدوة
لنحدر، هنا، أن تغلق على لسان كل كاتب ومثقف وكل
واع لطيفه الحبة الشرية. ومن هذا الله المائل للطيوان لا يد من
الوقوف والتصديق على الجبهة الأخرى. فإذا كان هناك من مل من
تزداد حقائق كهذه - ولو أنني تارلتها بطريقة اعتقد أنها تحمل وجهها
مظر خاصة - ورسم من إعادة ذكرها فهذا كاتب مثلك، ولكن
طوبى لأمرى سعى لأمر يعتريه وأجبا عليه، هذا من ناحية، ومن
ناحية أخرى وددت أن أدكر من عولمت هم أنفسهم النسيان، بهذه
الحقائق فإن كاترا قد تسوا فما أسي أن يستعيدوا ذكركم، وإن كانوا
قد تناسوا فما أروع أن تنص مضاجعهم وتربكهم أن يستلزلون
بالحجاب التباسي والتجاهل.

ذلك هو أرفب في البوح به للفقاري الكريم، فمقدمة مقالتي
هذه هي موضوع القالة ومقالتي هذه هي مقدمة لما يستطيع كل
واحد منا إذا ما أدرك زمام المبادرة إلى دواخله وغزونه الفلاني للعرى
هالداً منها حرية قراءة النص وديموقراطية التأني.

الفتن تانى ما تهاوه

يصف سبواسيا (المجول) في الخلايا الحية، بالحالة اخلامية،
وحدة الخلامية تتميز بالقابلية الكبيرة للتحول والطواعية، ويصمد
الاستقرار، ومن سستغير هذه الصفة لظنن على المرحلة الراسية
إلى عيشها، لاها (الصفة) نعر عن حقيقة رخاوة وعيشها هذه،
إيمان بالأكسفر والذي يبرز بكل وقاته وما يحدث عنها من روات
فعل وفكر لا تدمر مدته. ول نشد واقعة وأبيات شيطانية ورواية سلبان
رشدني، والتي صولت في سبتمبر ١٩٨٩ عن دار نشر هابكتس -
سحب. يذك من بعده لي ذكرتها: «فالمولت صمى هذه
خصصه هلاب نبي بالاسموق من روات صمى وحداث، وهي لا
مد سستفر يوماً، لكن سديري أي يوم «لذلك مرتط بالكثر من
الغروب المفعدة لي لتل تصدها الآن.

بالآلاف، ويأتي كتاب (ذهنية التحريم) سلبان رشدني وحقيقة
الأدب) لصاقب جلال العظم^(١٠٧)... ليعطي دعماً بقضده صياح
الحبل، حتى لتشود لدى بعض الظاهرة «الخشيبة» حالية من داخل
آخر^(١٠٨) حيث تشد العظم على حتمية الحوار «المقلان» في التحليل
والنقد والكشف وإثارة الاسئلة. ولنا هنا أمام ماثلة للكتابات وما
استحوذ، ولا أمام رواية رشدني مدتها، بل نحن الآن أمام ما أثاره
(ذهنية التحريم) من أسئلة ورواية فصل، من خلال الكثير والتشوي
من الألعاب الطولارية التي قام ويقوم بها عاهد العظم جراء كتبه،
حتى غدت المشكلة بالنسبة إليهم في العظم تنسب تشخيص لا فيه
كتمعكر لا في الكتاب بوصفه بحث عباداً فالاً متعاضة والحوار
عندما أيتبت العدد ١٢٢١ من مجلة «الثاقفة» لشهر آب/ أغسطس
١٩٩٣ كان أوار قضية الدكتور نحر حامد أوري ويد أفضي
الاشتداد، عندما كان أول ما ألت استاهي على العلاف هو ما يصغر
القضية، وبعد أن أبيت قراءة القالة الخاصة بذلك، عدت إلى
استحوذ العصفه عسارين ومعضلات، وقلت في غصي هذه هي
والسافة، وليست على ما هي عليه فحسب، بل ول إلى الأصغر

وأما مطالعي استوفيت باتمام مقالة الدكتور أحمد بركاوي وصافى جلال العظم أسير الوهم فقرأتها! وأعادت قراءتها. وعندما انتهيت، كان أول ما حضر لي ذهني مقدمة كتاب «الحققة المعتاة» للدكتور فرح مودة والتي سنهتها فائلاً. وهذا حديث سوف يذكره الكثيرون. ما استرقت عليه، وبصفت عليها أن تستوعبهم، حتى لو نثبت له الحق، «و تومت أنه أحمق»، وأسوأ ما يحدث لغزاري، هذا الحديث، أن يبداه وصف صيغة الباعدا، أو متوقفة للتحج، وأسوأ منه الرخص مع سبق الإصرار للتكمير واستعمال العقل».

وكان أن شعرت بالزومية فتح حوار حول ما كتب بركاوي. ومن أجل أن أجيء بالجميل من أدبه إلى الذي ربع يسون في وجهي، أوردت الحقائق الباطنة تكراراً ونزكراً وسأول صاحب رأى أبداً بالتيه التي خلصت إليها والتي تتعلق عقلة الدكتور بركاوي لا عدا ولا مواربة، لكيلا أنهم يأتوا واضع الفارز، ألهم حكم قاطع أصابر عليه حق في قرأته، وبذلك يكون إطلاق الحكم مصادرة أولية سابقة على القناعة، ولعل جيبا يترك أن إطلاق الأحكام ليس إلا حصصه صهيبة غير حج ديهية التحريم». وتما سأسأله مع الغاري، الكريم بقرأة فديقة لما ورد في مقالة الدكتور بركاوي لنخلص مدأ أيضاً إلى التيه التي لا بد حائلتها منها أن تكون واقداً ليس وديتها في الكفص عاى يستقر في القصة التي أسألت. وذلك كسر دفاعاً عن هذا أو جمعاً على ذلك، بل دفاع عن ديموقراطيه الجور، وجمعهم على ما يشوه من ترشيت وقمع وإذلال.

غارات البرقاوي

قسم الدكتور أحمد بركاوي مقالته إلى أربع وعشرين فقرة عديدها عن التوازي من بداية المقالة وحتى نهايتها: «نقد أم جهاد؟ تفكير ميكانيكي / سبغ واستهتار / هباتى العلوي والملك / منح إرهابي / إضداد سلخ / إصابة في القتل / طه حسين وحربة الإصا / إيليس والعذراء والساني / سيبان واحد / الإيكان والرهان / تورير أم برجوارية؟ / جهل بالشكلية الخفيفة / تصورات لظيرة / صورة كاريكاتورية / فتوحات علمية / قصة غزيرة / تهم باطلية».

تختصر هذه العناوين الكثير مما ضمن الفقرات، لئهم منها - كما يريد بركاوي - أن العظم لا يقوم بالتدلي على إته يحو، وهو صاحب تفكير ميكانيكي، كما أنه قضي يفرض متناً إرهابياً، والمفاد الخلد سلخ، وعقله قديم، وهو انتهاري أيضاً، وقضي في السها، ويبدو أن برجوارية، وهاحل بالشكلية السؤل والساني / سيبان واحد / بقدم صوراً كاريكاتورية، يخرق القفص، ويشتد التهم الباطلة. هذا ما يعهم من بعض الماوي وليس كلها إذا ما طامعنا، وكيف إذا ما دجلا إلى ما تحويه المقالة! سيرى الغاري ذلك لاحقاً. ولكن أريد أن أسأله بركاوي السؤل التالي: صفاً بقي من معكر فلسفي عربى، يحمل كل هذه العصاات؟ باليسة في لست أدري. ولكي أعضد أنني لو كنت مكان د بركاوي لما أنفقت كامل بالرد على مفكر من هذه السوة وبعمل هذه المواصاات. إن السألة لا تقف عند هذه النقطة وكفى، فهي ليست مضمورة بعناوين أو كاريكاتيرات أو إطلاق صفات وإنما تتعلق أساساً بالدافع الساخر وراء كتابة بركاوي لغائته أولاً، وبالمنهجية التي جمعها بركاوي في كتابته ثانياً، وما بين قولي فيما بين

من قرات

يبدأ الدكتور أحمد بركاوي مقالته «بالإشارة إلى العدد (٥٤١) من مجلة «التقدم» الذي نشر فيه الجزء الأول من «سليان رشدي وحقيقة الأدب» من كتاب ذمية التحريم لصديق جلال العظم. ثم يتابع قائلاً:

«ما أن انتهيت من قراءة هذا الجزء، حتى تأكدت لديّ الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب بها صديق جلال العظم، والتي تندر متصفة مع نزوع أصيل فيه، فالصديق العزيز وهو يكتب بمحتاج وإلّا إلى شخص يتقلده أو شخص يحاوره. وهذا النزوع يبداه أحياناً إلى اختراع قصوره اختراعاً إذا ما يتمكن من إيجاعهم في الواقع».

ينتهي بركاوي مقدمته وفقرته الأولى المضمرة (بعد أم جهاد؟) بتحديد المشكلة مع صديق العظم فهي «ليست في دفاعه عن سليمان رشدي ولا في هجوم مفاد على روايته، فهذه السألة ثانوية، بل إن المشكلة في بنية تفكير صديق بالذات، ويتابع في الفقرات اللاحقة وهي تفكير صديق العظم أثر للزعة الميكانيكية، وهو - أي صديق - لا يرى التعليل في الظاهرة التي يبرها بسيطة ويكن إرضاعها إلى سبب واحد. أي أنه لا ينظر إلى المسائل التي يتصدى لها من حيث الشروط والغرويف ومعركة الأسباب المتضادة، وللتدليل على ذلك وللتأثر الرجوع إلى مؤلفات العظم بكثي بركاوي باعتدال على المادة

سواء في عدد من ديهية سبغ».

وبعد «وعول رشدي» من «د» - مفاد روايته رشدي، إذا جمعهم متشابهون، وهذا فهو باتشهم بصيغة الجمع ولا يختلفون عن بعضهم. كما أن العظم يسقط من وأن من قسراً الرواية يجب أن يجهت بها، ويجب أن يكون الحكم حاسماً لدى صديق على «من حوسج رواية رشدي وقصصه».

ويستدعي د بركاوي هذا في شكله المألوف الفكر الماركسي. المعارف جد لثافت الترات وللهود دانسها في حياته دون قري علنية من سبغه الميكانيكية في ملده، ولشترد رعياً عنه، صدياً رواية صديق وسدياً: «أله ما بقرا الرواية؟ ولماذا يتورط في حكم على روايته لم يقرأها؟ أم هو راغب في أن يتحدث د. صديق العظم عن أحكام له سجيعة ومستهزئة؟ ثم يسأله من حديد «هل من المغفون أن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طبل من الكتابة والقرأة، أهيت رواية رشدي فلم يجد القرأة لأنه لم يتأن ولم يتعمق فيها؟».

ثم يوضح لنا بركاوي رؤية هباتى العلوي لرواية رشدي، وهو «الماركسي الشرقي ذو السلوك العلوي في حياته والتشهير في تضاريا التراث والدماع عن الرازي ولبي العللاء المعري، والذي ما زال مؤلفاً الاشتراكية والهاجر راحاً عه وسكته هاجس الموت غفداً». العلوي يلم ير في رواية رشدي سوى رواية أسيرى متأرب مال فيها من شخصيات إسلامية يكنّ عا العلوي كل الحب والاخترايم، وكان حكمه مستنداً إلى ما يكتفي عا شاع عنها من أكثر من مصدر اتفق على أنه صحيح، وتشكل كرامة الرواية الأساسية. وقذا السبب ساول العلوي بين سليمان رشدي والشرق لا سانس، لا من حيث وحدة الموضوع كما ظن صديق العظم، بل من حيث وحدة الموقف من الشرق».

ويتابع: «إن موقف العلوي «يصدر عى موقف من الغرب ومن التراث ذي أساس مرتبط بنمط حياة هباتى ونظرت إلى هذه الحياة لا عن دسرع أو دهاغوجية كما يقول صديق صهيها عدم قراءة الرواية

(٢١) رابع «آليات الشيعانية بين القلم والسيف» صابر ترويش - جهاد عبد الشروق، لندن ١٩٨٩ لا ذكر للنشر. الفصل الرابع بند «العالم الإسلامي في عشر سنوات» من ص ٢٣٩ وحصى ص ٢٥٤

(٢٢) ديهية التحريم - سليمان رشدي وصيغة الأدب - صابر جلال العظم، سلسلة كتب «التقدم» - رصاص السرب للكتاب والنشر، ترويش (ثاني) - جويلير ١٩٩٢ (٢٣) رصير حواري والاصحاب الوحيد، مرجع مسدكور سابقاً

(٢٤) د. فرح مودة «عاطفة الغالية» - كتاب الفكر (١٠) دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٨٩ القاهرة، ص ١٠٠ - لثافتها على نصيبة الفبال - فرح مودة وصارفة مؤلفاته رابع ص ٤٥٢ وبند وفقد العدد (٩٠)

قرار / لثافت ١٩٩٢ في مقالة له بمساور «سليان رشدي في المشطور العربي» سافقة لكتاب ديهية التحريم - اجراء الأول منه تنشور في مجلة الحرية العدد ٥٤١ (١٥٨٩) / المساور ٢٢ (أب / أغسطس) ١٩٩٣ برى الدكتور عيد الرزائي عيد برى الدكتور العظم في كتاب ذمية التحريم ومنذ المطبع الأول في الصفحة الأولى من المقدمة، يصعب أمام حكم قاطع يصادر علينا حقنا في أن لا ترى في هذه الرواية (بعد رواية رشدي) لشطور فريداً وحيداً لهذا «سبغة» له في الدريع لأنا وفق هذا الحكم سيكون قد خرج من التمس «مفاتيح والبرير» وقد أشد اللط في معانته إلى حره انقطع من مقدمة ديهية التحريم، وبى عليه

رؤسها، وكانت إشارات ه كاتالان. ويقول الكاتب إن الصنع الخاص والرائع بين هذه الرواية والأدب المسيطانية وما نجم من تشابها وردت فصول ومتالشيات، تشكلت طورا فريدا وحدا لهذا ما سألته في التاريخ الحديث شرقا أو غربا، (متشابهة لكتاب نعمة الصخر - الحسرة العدد ٥١٤).

واستمرنا في لقائنا به كمشترك في الحوار ساقله كالحفرة التي قطع فيها الجزء كائما بحرفتها، يقول المحطم «إن نصف هذا الكتاب شخص ليحيى جديد وغير منشور سابقا يتناول بالدراسة التقديس الأدبية والدرامية الفارقة أدب سليمان رشدي صوما وروايته الشائعة الشهرة والآيات المسيطانية القصص، تتلخص دراسته موضوعها بنوع مضاد للمسيح الذي أكتفه في التمثل مع قضية وشي وأبيه، هربا وإسلاما، إلى كل تامل: وأقصده هنا من حيث لغوية التعرير وعقلية التعرير منطق التفكير وشرعية الفهم أقول هذا لأن النصوص السريزمن يسيرون أن رواية «الآيات الشيطانية» وما نجم عنها من تفاصيل وروايات فعل ومتالشيات تشكلت طورا فريدا وحدا لهذا ما سألته في التاريخ الحديث شرقا أو غربا، واستمر في النظرات التشابه ما أعنيه (وعنه التعرير ص ١١، مبرمج مذكور سابقا).

إلى أبل الدكتور عبد الله كعب رأي في مقدمة المحطم حكما قاطعا: وهي أي مبراهن كعب كآه لم يبين لنا الكعبة الخاصة به والتي قرأ بواسطتها مقدمة كتاب المحطم، حتى نتكمن من قراءة لفظة

لك، إلى أين وصل برقاوي؟ ووصل إلى أن صافق... (يساطة) يريد أن يمس التمدد لولا وأخيرا... وهو هذا يضع القارئ في ساج إلهي جدا. القارئ، يقرأ جلا من مقالات صدرت مجلة أو جيلتين من كل مقالة هذه الجمل متشعبة من سياتها لا يعرف القارئ في أي سياق جاءت، وما هي فكرة المقالة التي احتوتها الأساس، وتعددا واستمرنا للقارئ العزيز لأن برقاوي يصحه في أجواء ملاست مقلات (سليمان رشدي والصحة المتعلمة) وسأفعل عرض د. برقاوي لقلته تلك في فترة لاحقة.

يعتبر برقاوي أن «صافق المحطم مولى بإيهام القارئ» أنه يلتقط مشكلات أو أنه يلقي القبض على الكتابات متلبس بالجهل، ليدو وحيد عصره والعراق بكلمة شيء، حتى في النقد الأدبي وتنظيرة الأدب. ويخلص إلى أن رأي صافق المحطم في الشعر والأدب متشكك بالنظر إلى سطوره التي كتبها، ويراقب وفادر على إظهار هذا التخلف بأي حال من الأحوال إذا ما أراد أن يعمل من رأي المحطم جدا فقيده.

وتابع: «إن صافقا ما زال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدف والكذب، ما زال واقعا عند بلاغة القلم، الوزن والمعلقة والاستمرارية الكتابية والقافية... الخ، وما زال صافق يعتقد أن الحيل هو الذي يحدد مائة الشعر». ويتناول برقاوي: «والس جهلا أن يسوي صافق المحطم بين حيل شاعر أو روائي أو فني، وفرد الأسطورة الزمنية في الأدب، وبين المعتد عا حيوانا قبيحة».

للمطلوع... كما يعتبر برقاوي: «لا يتصلح مع قصة الأمراء والمراج على أنها حلات الصوري في حداثته وقع فعلا». وهو حذو المسألة بالنسبة إلى التمثل وحدها، كما هو قارئ صريح. وبالتالي فإن دراسة هذا المعتقد تتلخص «تختلفه عاتكة عن حداثته» نص أي يجمع باليالح الصوري المواقف التي لا يمكن معاملته من حيث صلاته أو كذبه.

كما أن «المسيح يعتقد أن واقعة قيام المسيح من بين الأموات هي واقعة حدثت فعلا» وهنا يفرق برقاوي بين المعتد والأسطورة من خلال سوفه ما ذكرناه، ويتناول: «فالذا أسرى صافق لدخس أسطورة ظهور الصدراء مثلا» ويعتبر «أن البحث في الأسباب الدبوية للذين وصل إلى مرحلة بات منها من غير القائل أن ناقش معتقدات الناس. بل السؤال الأهم تدي على الشكل التالي: لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع». ويرى برقاوي أن المحطم يريد أن يرى الحركة قائمة «بين من هو مسلح بالعلم والفعل وبين من هو مسلح بالأيام والمعتقد. وكل من لا يشترك في مركزه فهو انتهاز يرد الهدوء والسكينة ولا يدافع عن الحقيقة».

يعرف الدكتور برقاوي الانتهازية معتدا على تعريف ليشن لها. «والانتهازية هي في الإبداع عن المشكلات الحقة، أو الدورات حولها كما يدور ظ حول مرق سانس». «والانتهازية تكمن في استبدال الحوار حول مستقبلنا القاض بالمحسوس على الناس ونتمتع بالجهل والأيام والتخلف». وتخلص برقاوي إلى أن المحطم «ما زال يسأل عن الاسم الحقيقي للرسول العربي وعلاقته بالوحي وبالشيطان وبالنساء. لا يفرقه باحثا أو مؤرخا بل مطلقا من أطروسة شة لا وهي: إن هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف. بين الأيمان وللكنا الرامة للعرب في العالم».

يجمل برقاوي منطق المحطم إلى منطق شكل صافق عن رؤية اختلاف الظروف والموضوع العامة، وتلك لال المحطم «تخيل تاريخا صافقا يبدأ من كتاب طه حسين في الأدب الجاهلي» [يقصد برقاوي «في الشعر الجاهلي»] وكتاب العلائي «أبن الخطأ» وكتاب علي عبد الرازق «الاسلام وأصول الحكم» و«تأنيده كتابه «تقد الفكر الحديث» يتناول برقاوي... تكيف يمكن مساواة (في الأدب الجاهلي)». «تقد الفكر الحديث» وهي الحكمة لا تدري ماذا أراد منها صافق، في مرحلة وصل فيها البشر إلى وهي مهم بعالمهم، وكان السيل الاشتراكي الشيوعي والقومي الصوري قد وصل بها إلى حد ما بعد يفكر في نصايا من قبيل القضايا التي تصدى لها صافق» [يلبس والصداقة؟] يتابع: «دخل من كتابين أن يسوي صافق في كتابه «تقد الفكر الحديث» وكتاب علي عبد الرازق (الاسلام وأصول الحكم) لا سبب إلا لأن كلا الكتابين آثارا ضخمة؟». وتصورات المحطم نظرية. بري برقاوي - فالصمم «توهم أن القضية في الوسط العربي هي قضية صراع بين العقل العلمي والفعل الجيبي» وهو القصور، في حد ذاته برقاوي، إقرار شديد جدا لأكمال الصرح الحقيقية وإعراج أوساط واسعة من دائرة الضلال من أجل أهداف أروية».

وتابع: «وصافق لا يريد أن يرى التناقضات المعقدة الخاصة الآن، إلا يوصفها تناقضات بين العقل العلمي الذي انتصر في أوروبا وتشرق (وصفه تشكيلة معرفية كما يقول «أي المحطم» العقل الأسطوري».

وعل ما يبدو ليصل إلى غايته يقوم برقاوي ينسف كل نتاجات العظم المعروفة شيئا في المقابل بمفكرين العرب الذين يسلمون في النصيحة الفكرية التافهة غير القائل كل منهم فورا واختصاصا جديرا. «تذكر...» «بكي سهلا على مهدي عاص، الشهيد، وسمر أمير الهجوري أي يقدموا خطابا مباشرًا للناس حول أروام المعتد الذي؟»

ويعد؟ هل انتهى برقاوي عند ذلك؟ بالتأكيد لا، فهناك الكثير الكثير، ولكني أحترمت ما يعني هنا من حيث أحبه في مقالة أحد برقاوي. وأما ما تبقى فالجزء الغالب منه لا يمكن مناقشته لأنه لا ينضم لأصول الحوار العربي على اعتبار ما بين أيدينا ينضم هذه الأصول «تجاوز»

المحطم عن الخطأ

في الحقيقة وأسام هذا الخيط العجيب من النقد الذي وجهه برقاوي للمحطم، وأمام هذه التناقضات التي سافت مقالة برقاوي، ليس بقدرتنا أن نحدد النهاية التي اتبعها برقاوي في كنهه التقديس (إذا جازت تسبها بالثقافة)، دون أن نحدد الدافع المباشر لهذا الخيط العجيب. فكل انطلاق أحد برقاوي في مقاله بذاته الفصول العلمي لربيع القاطع على الحروف في مشكلة أصحاب الآخرين ي تناوفا، بأيا الوصول إلى إغناء الفكر والثقافة؟ أم هو انطلاق بذاته نقد الحوار العربي بالخيال والوهمي؟ أم بذاته الإنزيا بالمقيد من الفكر والتقد؟

إلى على يقين تام من أن القارئ، إذا ما عاد إلى مقالة برقاوي التي عرشت لخصاها، فإنه سيخلص إلى نتيجة مفادها أن الدافع يبد كل البعد من الفصول العلمي أو نقد الحوار العربي بالخيال



والرموضي أو الإنسان بأجله من الفكر والتفكير. ليس ذلك فحسب، بل إنها - المظلة - لا يمكن أن تنحصر أصلاً لأصول وقواعد النقد. وسيد القاري، الكريم عند قراءة مثالية وواقعية للمظلة ألبا صائره بدافع نزعة شخصية وتطلع فديم لدى بركاري من العظم. وزنه ترجسية واضحة. فكيف تمت المسألة؟

غير ما تم من ردات فعل على رواية سليمان رشدي في الأوساط الصحافية والثقافية نشرت صحيفة المدف في عددها (٩٥٣) الصادر بتاريخ ١٩٨٩/٤/٤ مقالة للدكتور أحمد بركاري بعنوان سليمان رشدي والضجة المقتعلة تناول فيها القضية كما بدت له واعتبر أن رواية رشدي سوفية بعد أن نوه إلى أنه لم يقرأ الرواية بعد، كما أضاف قاري الحمضي... الخ

جاء حديث المسألة بالنسبة لبرقاري في أن نشرت مجلة «الثقافة» في عددها (٥٤١) كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢ مقالاً خاصاً بعنوان (أدبنا شيطانية: كرفان فاسح) حصص نشر جزء من كتاب فنية التعريب الذي كان على وشك الصدور للدكتور صافي جلال العظم. هذا الجزء بعنوان «سليمان رشدي وصحيفة الأدباء»، وما نشر منه في الثقافة هو الفصل الأول (هروباً وتاريخياً) يعرض العظم من خلاله لعدد من المشاكل التي واجهها ككتاب «أدبنا شيطانية: كرفان»، غفلت بشكل عام وفي ما يجانب لم يقرؤوا الكتاب. والحكم على المؤلف في مجمل النقد باعتباره مؤرخاً وليس روائياً. وفي حقيقة الأمر لم يقرأه ولم يتناقض الإسلام ضده. كذلك في جبهة النقد إلى نسيج التاريخ العربي الإسلامي واعتباره عروفاً من الحمرات. إضافة إلى شلل لنقاد شكل عام أمام ما له علاقة بفلسفات وسلوكاً. وأدب التكرير الأدبية والتاريخية».

يطرح العظم المشكلة الأولى كالتالي: «ونكسر الشكوك الأولى في نوربه كذا: من أبرز مثقفينا وصحافيين وثقافيين ومثقفين وسياسيين في الحوم على كتاب لم يقرؤوه. على سبيل المثال ما هو الصديق الزميل الدكتور أحمد بركاري لا يجد حرجاً في أن يطلق أحكامه السلبية الدمرة على «أدبنا شيطانية» وعلى مؤلفها، على الرغم من إعلانه الصريح أنه لم يقرأ الرواية ولم يسمع منها إلا ومن هذه الإذاعة أو تلك وأنه لم يقرأ منها إلا نكتاً في بعض الجملات والصحف. ونتيجة عدم قراءته سطر واحد من الرواية توصل الدكتور بركاري إلى أحكام نقدية جريئة ومدروسة على النحو التالي: «تطوّر الرواية على قدر كبير من السوفية والاختلال والفسادة والبرقارية أو بدع الإنسان العربي، ملصحة كإن كان مؤتمناً. أن ينفق منها موقفاً نقدياً ومعدلياً كما يتهم رشدي الأدباء «بالصليانية والجعل وضيق الاثاق والغباء». لو أن طالباً في السنة الثانية في كلية الآداب باجمعه دمشق قدّم بحثاً إلى الدكتور بركاري فيها أحكام عرمرية على كتاب ما (مهما كان نزوعه) استناداً إلى ما سمعه الطالب عن ذلك الكتاب من هذه الإذاعة أو تلك وما قرأه من مجرد نصف حولة في بعض المجلات والصحف» لا نال من الدكتور إلا صفراً وتوبيخاً قاسياً كما قدّم تقرير الكتاب حتى في جامعاتنا العربية لفترة. ولا أكرم القاري، أنني غفّت كثيراً حين تبين لي من قراءة مقابلة الدكتور بركاري أن الأدب الحديث، في تصوّره وعرضه، ما زال غير لائق في ذلك الأدب الذي يدافع عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والوطنية والإدماج، حمت في الحقيقة على مستوى الثقافة الفلسطينية في حال تسلّم الدكتور بركاري منصب وزير الثقافة في الدولة

الفلسطينية المستغيلة المشوهة ويحمل برئانه أديباً - نقائياً جاعراً كهذا في حجبته، لأن الحيلة علمت أن المسافة بين هذا النوع من الصحافية والثقافية المسقة الضعيف من ناحية إعداد الخطبة المصيبة للأدب والفكر والتأثر والتشعر في الدولة الفتية من ناحية ثانية، ليست كبيرة على الإطلاق»... إنّه، فقد ركزت المسألة بالنسبة إلى بركاري، إلى أن أطلع على ما نشر في ذلك العدد من مجلة «الثقافة» من نقد له، فاطن نصراً عاماً واستمرت براكين دواخله، وضالت به الأرض مستتبس كل ما لديه من علو فخرية في مستودعاته الدفاعية مطلقاً صفارة الإنذار: ولقد بلغ السيل الزوى كيف يتجرأ صافي العظم على نقد كهذا؟ بركاري معصوم من الخطأ، ويدو لي أن كل مفكر من مفكرينا هو الوحيد العبد من الخطأ، فلا تفرح من فيه كلمة زائحة، ولا يكذب قلمه كلمة خاطئة! أمسك بركاري عندها قلمه وبدأ يملأ صفحاته وعنوانها وصافق جلال العظم أسير الوهم»

بسمع بستر الاهتمام وراح يشرق يمزق، وراح أمام، شمالاً يميناً، صجين عالياً وسويات «أسوأ» التي كُتبت منه في الصميم ليس بعد أبي قراءه بحث العظم بل من أدب قراءه الفقرة التي أسلفنا ذكرها من البحث

النشور في «الثقافة»
هذه الفقرة الوافقة في الصفحة الثامنة من الجزء المنشور ضمن ثلاث وثلاثين صفحة تبدأ من الصفحة السادسة وتنتهي في الصفحة التاسعة والثلاثين، أي في بداية الجزء تقريباً، كانت كافية لأن تنقش، كما يبدو، على كل قراءة نقدية حقيقية يقوم بها بركاري، تحسّ عني قراءة عدته مبررةً «بصالح مدسه وسرعة شععية ونزوات ترجسية واضحة». وري كد من الاسم للدكتور العريس أحمد بركاري تحسّنا استرطوت توجّه الاعتقال هناك، إما أن يترك ما يس يدعي، كما كتبت العظم، جاعياً إلى أن أهدأ أعصابه ويترجّع ليجيد قراءتها من جديد بشكل الصحيح، أو أن يعدل عن كتابة ما كتب كيلا يسيء إلى سمعته كمفكر ناضج له وزنه في الأوساط الفكرية العربية المعاصرة. وربما يكون لديه تعليق آخر غير الذي ذكرته لست أدري! لكن الحوار مفتوح وفق صيغة مشروطة باحترام أصول النقد. وأرجو أن نتذكر جميعاً قول الدكتور مهدي عامل: «من شروط النقد أن يحسن الناقد القراءة. فلذا تعزّز فيها، أو استعصت عليه، فخير الناقد ألا يكون. ومن شروط الكتابة ألا يصف القول فيها. أمّا الحوار، فيفترض حداً أقل من فهم الأصرة. فلذا تصلر نفهم، فالمحولة صائقة دون تشويه أو تزوير أو تسييس»... لا بد لي من التذكير أيضاً بأنه إذا كان هناك من يريد أن يسمع ما لا يحب، فلا تاضل لا لا يسمع مطلقاً، وهذا صيحي له في الدرجة الأولى ولغيره في الدرجة الثانية

التيه
بخصوص مقالته المشهورة في محبة «أصدف» وسليمان رشدي والصيغة المقتعلة بتبادل بركاري. وأما كان على صافي العظم أن يكلف نفسه عاء سيطاً لتقديم روح النص إلى القاري؟ هل جاء تصرفه عن سوء نية؟ لا أعتقد ذلك مما أعرف عنه هذه الصفة. أم أنه لم يقرأ بتاتاً وإسعاد القاطلة؟! وأيضاً يشك بركاري في ذلك لأن صافداً قاري: ممتاز على حد كبير.

إنّ في النتيجة التي وصل إليها بركاري؟ النتيجة هي أن العظم

جده الكلية كي تصل إلى أن العظم أصدر كتاباً فظاً، فقد قرأت الفقرة كما جاء بها بعد في مقابلة مع أحمد هذا الحكم الضاحك ربما استلشعت العصفحت الأخرى من المظلة، ثلاثاً لذلك قرأت المجلة حرفاً حرفاً بحثاً عنه ولم أجده، أين هو يا بركاري؟ ربما في صفحة الكتاب؟ عدت إلى الكتاب ولم أجده فذلك الحكم الضاحك الضاحك بل وجدت تنبيهه فأمّا، فقلت، أيا هذه اللغة الأوروبية الطعنة التي قام بها الدكتور هدا؟ لقد جعلت فعل المروءات من عدد أو من غير عدد أن الصن السرون وهما، يعني قراءه نقدية للرواية أولاً، وتنبهاً للأحداث التي جرت ويجري، وراء إحصائها، من طريق استنباط خفايا هذه الأحداث شائساً. ولست الرواية فقط ما يجب أن ينعض للصن المروءات والمجاهد إياها ما نجح عنها من تفاصيل وردت فعل ومواقف أيضاً، والمظهر في مقدمته ما قد نسب أو تنسب أو جهه عبيد القراء هدا

والأهم، هو أن التطور القريدي والحدث القدي مقرونان بأسرهما لا المصاحف في كتاب العظم الضمدي، مغولي مدح أو هجاء لخصمنا لهم النقد على أنه بناء أو مدّام أروع من الدكتور عبيد أن يقول لنا سافاً يعني له التطور القريدي؟ وماذا يعني له الحدث القدي؟

إضافة إلى ذلك، لا بد من التوضيح أن المقصود لا يمكن تجزئتها، فهي كبل متكامل، وإخراجه الذي أروشه من مقدمة حديثه التحريم يوضح ما أقول. فلاستهلال سربط ما بعده من فقرات

استعد أن عبيد لم يقرأه هدا

وصول بالقد والتد البسيط. فليس أسهل من تبيان صفاة جملة مسروقة من سيقانها، وهذا ما دفع العلم إلى اختيار ثلاث جمل من النص فقط وفيه عمومًا، وهو يعيد عرض ما جاء في مقالته (سليمان) رشيدي للكشف (المتعلّق) على الشكل التالي:

وإن عنوان مقالتي يوحى مباشرة بالهدف الكامن وراء العجبة حول رواية سليمان رشيدي، والتي اعتبرت أنها صفة متمثلة وليست حقيقة. إن وراءها أهدافًا سياسية خصصتها في حينه كما بدأ في، في السلطة في إيران تحتاج إلى تكثيل الشارع الإسلامي حولها نتيجة لأزمة تمثيلها، بالمقاسيل جعلت فتوى آية الله الخميني الغرب الرسمي، يبدو وكأنه المدافع عن حقوق الإنسان. وبالتالي يحس التعامل معها (أي مع الرواية) كص أم لا أكثر ولا أقل. وتختص لفتاة بأن أحدًا كانا من كان، لا يملك الحق، في أن يصدر فتاوى مقتل الكاتب منها كان موقفه. ولهذا فقد أدت فتوى آية الله الخميني. أما طريقة عرضي لهذا الموقف، فقد جاءت كما يلي: إنني لم أقرأ الرواية بل قرأت نفا منها، وهذا الذي اطلمت عليه فيه من السوفية والابتدال مالا استصيه.

ودونها هجوم على شخصية الرسول الكريم، الذي نحن زوّده وورثة ابن رشد وسينوزا وماركس وعبد عبده، ولا يجوز أن يكون الرسول الكريم موضوع سخرية. ولأننا أمام نص أدبي، فلا يجب أن نعامله معاملة كتاب تاريخ من حياة الرسول لرواحد من الميراث أو لتعلمة لفتاة. وإن من حق أي كاتب أن يتناول حياة الرسول بالتاريخ والتجليل كما ينفي ضد الإلحاد الساذج الذي لا يرى مشكلات إلا في الدين^{١٢}. وكنت قد بحثت في قضية التلميح لعلنا العلم برقاوي، في بعضه من المشكلة الأولى (راجع الفتوة السابقة) لنقص من الخطأ. وحرصاً على أن لا يحمي الفاتورة بغير العلم من كاتبة حوثاتها، سأقتل له الجزء الشكفي من مقالة برقاوي، لنسب له المغالطة وفق العيّنات التي انصهنا بين يديه، وأرجو أن يرضي هذا النقل ورغة برقاوي أياً.

يقول الدكتور برقاوي مبتدأ مقالته: «ويدون أن صدور رواية سليمان رشيدي «آيات شيطانية» قد انتجت قضية فيها من الانفعال والتزييف الشيء الكثير والكثير جداً، وأحدثت ضجة ساهمت أطراف كثيرة في تسريع أروارها. اتنا لم نقرأ بعد هذه الرواية - العجبة، الرواية التي أثارت حفيظة جمهور كبير من المسلمين المؤمنين مترشمين وعصري مترشمين، بل إلى الحد الذي رفضت فيه أرواح كثيرة في عدد من البلدان التي تدعى غالبية سكانها بالإسلام من غير الدول العربية. لكننا سمعنا منها من هذه الأرواح أن تلك، وقرأنا نفا منها في بعض الجملات والصحة، وروشنا بعض التعليلات المختلفة المسوقة عنها. ومن الواضح أن سليمان رشيدي في آياته الشيطانية، قد كتب ما يسيء إلى معتقدات المسلمين المؤمنين، وما يسيء إلى العرب بعامة. ويبدو - من خلال التنب إلى وصفاها من الرواية - أنها تنطوي على قدر كبير من السوفية والابتدال والمضاعة والرواية، مما يدفع الأتباع العرب لمعداً كان أم مؤدلاً إلى أن ينف منها موقفاً نقدياً وعدائياً. لا سيما وأنها تتعرض - كما روي وكتب عنها - لحياة الرسول العربي الكريم بشكل خاص بالأهانة. ولا ندرى ما إذا كان الإنكاذ على انقلابه والتزوير على التحويل كما اتهمنا أعظمهم بحجم الرسول العربي إلى منة وموضوع سخرية وتكبر. وهو الأتباع الذي يرى فيه المسلمون في جميع أنحاء العالم رمزا للسلوك الحميد والأخلاق

الغفراء إلا بكيفية المتصورة ثم إنني أريد أن أسأل الدكتور جيد، هل طرح على نفسه الاستقالات التي تساءل العلم في مقدمته؟ وإذا لم يكن قد طرحها على نفسه، في قوله في فتوى الخميني مثلاً: ليست حدثاً لا سابق له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً؟ وما نسوله في رواية رشيدي من حيث أنها هربت المال شرقاً وغرباً؟ ليست واقعة فريدة وهذا؟ ليست الرواية كعمل أدبي باللغة الإنكليزية تناولت الشرق والغرب والشرق الإسلامي كونه أدبية، حدثاً

إن هذا النص اعادته والبرزي ليس حكماً فاصلاً، وإلا وسبباً سليمة معادلة لاستطاع «طعنات» التاريخ والافتقار إلى السياسية المباشرة وغير البسيرة للحدث والواقع

وأرجو أن يسجل في العادى، الكريم أن أقبل له قول العلم في مقدمته، والذي احتم به حديثه في النص لثمنه الآيات الشيطانية، من كتاب حيث يقول

وهذه كان كسما حل القيمة العلمية والأدبية وللايات الشيطانية، ومنها كان رأينا برزهايا العربية العظيمة والقدرة التحكيمية الساعرة، لا شك عصامي أن في الاختراعات السابق ذكرها ما يكفي من المصطورات والإحجام بما من شأنه أن يفسر هذه الرواية، الظاهرة، حلينا وصل عقولنا كسالة راعية جديرة بسلوك اهتمام ودراسة واستخلاص النتائج الشترية عليها بأبعادها كافة ويعد الاساري في هذا الكشف عادي في هذا الإنكاذ الذي هو الحكم القاطع الذي أطفئ العلم؟ حل وجدوا؟ أم أنه اعطى في ثباتا للخدمة؟ الحكم من كسراً

السامية، ومشرراً برسالة سايوية. لا مدوي ما إذا كان مقدور رواي أن يلعب على هواء يتابع شخصية علمية كبيرة جداً كشخصية عميد يظهر إليه العرب مؤتمين وغير مؤتمين بوصفه بطلاً قوياً ورمزاً خيالياً من رموز حضارتهم.

وهذا لا يعني أنه ليس من حق أحد أن يتناول حياة الرسول العربي بالتاريخ والتجليل وقد فعل ذلك كثير من المؤرخين العرب والمسلمين الأفرنج ولو كنا أمام كتاب يروخ حياة الرسول العربي حديثاً كان أو غير حديث، متصفاً كان أو غير متصف وجداً، وواقع تاريخية عن حياته، وقدم تحليلاً لما لشخصية، لأمكن أن نتناول كتابه بالقد والتحليل والتصحيح... الخ لكنا - في حقيقة الأمر - أمام رواية ساقطة قصدت عن وهي أهانة لا لشخصية الرسول فحسب، بل لهواة شعور المسلمين والعرب المؤمنين وغير المؤمنين وهذا ما يدعو للاحتجاج على صدور هذه الرواية وإبراز حسبانة المؤلف.

من المؤلف أن يكون الرسول العربي موضوعاً لانتذر، وسطل رواية ساقطة قد عيف المؤلف من وراثته بغياء شديد الظاهر علميته والخلد وقائده المثل على الوحي البيني. وأتساءل لجمال كبير جداً ينقل أن الرسول العربي هو من يبق الآن صد حرية الشعوب العلوية، وضيق الأفق من يظن أن رسولنا العظيم هو الذي يبق وراء التحجر والمص، وفيه من يعتقد أنه يتزيف حياة الرسول العظيم بالانصراف من الذي يسعى لنيل الاعتراف منهم بانه كاتب كبير علمي وتقني. وتفسير النظر من يجب أن الإلحاد في ضعضتها الراس ميرة كعمل في مصاف المظهرة والتزوير، فيسك الملائين إلى التزوير المشر من المؤمنين، وغير المؤمنين يطرحون اليوم مسألة كمال العيش من غير مؤتمين، غير مؤتمين في سبل الحرية والعدالة. وبما عند كبير من الروايات العرب قدعوا انتهازات مهمة للفتوة العرب والروا في وهي التمس دون أن يسأل الفاتري العربي، ما إذا كان هذا الروايات مؤمناً أو غير مؤتمين. ما قيمة أن يكون حنا منه مثلاً مؤمناً أو غير مؤتمين والملائين نقرأ مدافعاً عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والطولة والاسان^{١٣}.

ينضج من بعض هذا الجزء من المقالة وتحتها غير المقبولة أن برقاوي الذي اعترف جهراً بأنه لم يقرأ الرواية، يحاكم الرواية وكأنه قرأها، ليصل إلى أنها رواية ساقطة مكرراً هذه الصفة خمس مرات في صفتين! يتابع برقاوي مقالته بالحدث عن المعاني السامية والقيم العظيمة للرسول العربي عمداً، ثم يبين أن النطق هو الوسيلة الوحيدة الآن لصراع الأفكار، مبدأ فتوى الخميني، إلى أن يصل إلى تقديم تحليل مفصل للأصعب التي أحدثها مكرراً رواية رشيدي، بعد أن يدين خلفها مشكلات الأضرع عن طريق طرح مشكلات السوء. إنذ هو يبين العلم تنصيه مقالته عمومًا... إلخ... لأن العلم انحصر فكرة ثنت انقذالة وطرح على الفاتري، ثلاث حمل، وكان عليه أن ينقل المقالة كاملة حتى تظهر على برقاوي علامة الرضي.

لم يته الدكتور برقاوي إلى أن عليه نقل المقالة كاملة إليها من الإذانة له ما هو أقوى بكثير من طرح ثلاث حمل فقط؟ يعتقد الدكتور أن تمنة مقالته أو النقل الحرفي لها، يوضحها كذبة، ولكنه لم يلاحظ أن ذلك ليس في صلبه مطلقاً. إنه يعتبر أن موضوع مقالته ليس الرواية بلها بل الفضية التي أجلسها. ولكن بما أن هذا



هو موضوع المقالة فكيف يتجزل برقاوي نفسه الحكم على الرواية بهذا الشكل السافر؟ . كيف لي - كقارئ أو كناقد - أن أقتنع بما ورد في المقالة بعد أن قدم برقاوي حكمه الجاهز بشكل لا يمكن أن يصحح حتى لادن سوية من منهجية تقويم الكتب، وأصول النقد؟ تحت أي قانون يمكن لمن هو تقديسي وعلمي وديمقراطي ومع الكرامة الإنسانية أن يفت موقفاً مقدماً وعدائياً من عمل إنساني (أي عمل) لم يقرأه بل قرأ نصاً عنه؟ ... أرجو أن يترك برقاوي والعدائية، لأصحابها من الجهات الأصولية ويتعامل مع قضايا الفكر والتفكير كما يعرف عنه

يعتبر برقاوي "أن العرب المؤمنين وغير المؤمنين كلهم ينظرون إلى شخصية محمد - بوصفه بطلاً قوسياً ورسلاً جليلاً من رسوز حصارهم". أنهم من ذلك أن شخصية محمد شخصية سيائية لها لدنيتها، بمعنى آخر شخصية ذات صفات الوهية، أم أنها شخصية تاريخية ذات موصافات بشرية؟ أحد اميرين إمام في الثانية وبالثاني فائدة لأن تكون موضوع دراسة ومبحث ولن: أو أنها الأولى فتدريج تحت قائمة مقدس المظهور والحرم. ليت الدكتور برقاوي يجري احصائية في عدد تبيين لما كيف يفهم عامة المؤمنين هناك شخصية محمد. ولت عندما يعود من عدل يجري احصائية أخرى في السلاط العربية والإسلامية بين لنا من خلافاً كيف يفهم المثقفون والباحثون والأدباء شخصية محمد. يبدو أن الاحكام القائمة على المحزون التقني هي صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة لدى الدكتور برقاوي.

إن التقديس يرى في حياة الرسول معنى آخر بالإضافة إلى وفيه الثورية: معنى يجسد الرسول كزعيم سياسي وكناقد لبرق كزعيم ديني وكرجل تجارة أيضاً وغير ذلك مما غلب من برقاوي

وإلا وبدل من الإساءة إلى أنني لا أبحث معه في ذات أحشاء مشكلات الأرض من طريق طرح مشكلات الساء التي لا تليق ولا تليق زائفة بفضية الحرية والخير والسلام والعدالة" لكن ألا يرى برقاوي معي أن البناء بذلك وكفى، عبر هذا الطرح المتناهي العربي اللطيف إن الانتهازية بعينها؟

إن أحشاء مشكلات الساء تحت شعار نقد الأرض هو وهي زائف أيضاً. فنقد الدين في المجتمع العربي مهمة وديكالية لم تبدأ بعد لا من وجهة نظر مراكز ولا حق من وجهة نظر ديدور، ومن الخطأ أن تبدأ بإحدى النظرتين، فلنكن نكون معاصرين لعصرنا، علينا أن نحاسب في وقت واحد نقد الشيء الديني ونقد الأرض السياسية، نقد الاستغلال للتراث، ونقد الاستغلال للإمبريالية

يبدو أن النتيجة تؤكد من الموضع بإمام القاري، فالنق لي مستهنة برقاوي. "كم كتب في مجلة "الناقد" هو نفسه الذي اتخذته من نقفاً عدائياً وكما كتب في مجلة "الناقد" وأعطى أن الفرق شاسع بين الانتماءات وبين العدائية، وشاسع أيضاً الفرق بين التنويه بالمصادر التي أطلقت صفات السوءية والانتبال والوثاقة والسفاهة على أمر ما من جهة، وتبني الحكم على أمر بوصفه بالسوءية على الروايات والآيات مراراً وتكراراً من جهة ثانية. وأعتقد أن العظم قد حفظ أواصر الصدقة فلم ينقل مقالة برقاوي كاملة، بل نقل ما عنده من المقالة فيما يخص موضوع بحثه، وهذا الذي تنقله العظم غيبي من غيبس من الخطأ واللفظ جاء في مقالة الدكتور برقاوي. وأرى أن العظم كان رصيحاً جداً في نقده لبرقاوي. وأرجو أنني قد قدمت بتقديم

العينات اللازمة للقارئ لتسح أمامه المساحة لإصدار الحكم والرائي. ينظر برقاوي إلى المشكلة على أنها تكمن في سبب تكبير صافي العظم (زعة ميكانيكية/ منطق شكلي) والذي عوج عنده النقد إلى مهنة. هل حقاً تتوضع مكان المشكلة في تفكير العظم أم هي فيها يريد الدكتور برقاوي أن يفهمه ويلاحظه بتفكير العظم؟ ويرى أن في تفكير العظم إثراً للزعة الميكانيكية؟ لأن العظم "ينطلق من أن من قرأ الرواية يجب أن يحبها بما وإذا لم يحبها بما فهو من الدوجين الثالثة والرابعة ولا يعرف شيئ عن رندي". ولأن العظم أيضاً يرى أن جميع النقاد متشابهون لذلك فإنه يتخاطبهم بصيغة الجمع تنص هذه الرؤية لهجية لتعريب وتغريب للث الموضوع الذي يبحثه العظم، وما يؤكد هذا الخوض هو أن العظم الذي يصدر أحكاماً سقيمة لا ترى المشكلة إلا في شكلينها، برقي برقاوي، يواجه هجومياً نقدياً منه صادراً عن حكم أولي سبق وانطلق قديم. إنها منهجية إسقاط مشاكل الذات وصفها على الآخر.

فلسافة الأساسية التي أثارت برقاوي، حيا طرحه العظم، تكمن في المشكلة الأولى من بحثه. وهي هجوم النقاد العرب على سايان رندي وروايت، هذا الهجوم الذي هو نتاج الإرجال والسببية وصرف الوهم إلى الكلام ودرجهم بوجع الخصام، ثم إطلاق حكمهم عن هذه الرواية دون أن يقرؤوها، ولم أحد مطالعة للنقاد أن يعدلوا عنهم. من يروج نظرية من قبل العظم. وأما استنتاج العظم بأن أحد بـ "ليس له غير الوهية" ومراءه هذا شيء من التضمن أو التناهي" فلذلك ليس لأن العظم يريد من جهه الدين أن يعجب من بربويه، بل بسبب حكمه الاستوصوفي بدين أصدره به الدين وسي على قراء غير سقيمة. فهو يرجع أن شدي محل مساعدته بأنه جازر الجاهل والرواية لا تؤكد بغير ذلك. وما يؤكد استنتاج العظم هو أن به الدين لم يتم بقراءة الرواية إلا مؤخرًا بعد أن اعترضت هذه الفضة كلها" على الرغم من انتاله لها. وواضح

على عبد الرزاق حيد، بل
لقارئ، في الدرجة الأولى
(٢٦). د. أحمد برقاوي، صافي
جلال العظم أسير الوهم،
مجلة "الناقد"، العدد (٢٦)،
أب/ أغسطس ١٩٩٢
(٢٧) وأيات شيطانية، كرفان
ساحر، والتزليق، أسرتوه
والمرتبون استظهروا صافداً
جلال العظم، مجلة "الناقد"،
العدد (٥١) كانون
الأول، ديسمبر ١٩٩٢،
ص ٦

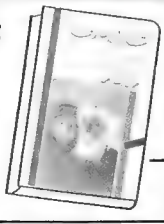
(٢٨) المرجع السابق، ص ٨
أو دحضية الشحيريسم،
ص ٢٢٢ - ٢٢٦ مرجع
مذكور سابقاً
(٢٩) سفيان زليخ، رسالة
من سرادك مجنونة، وادب
الحفر، ترجمة إتيان حيد،
دار طلاس دمشق ١٩٩١
ص ٩٧. يوضح زليخ ثوبات
أموك في قصة الثانية (الجب
المجنون) من خلال حوار مع
الدكتور الذي صادفه في متن
الساحرة (تصويت أموك هي
نوع من الهيجان، نوع من

صدر حديثاً

لقاء الأسلاف

الكرد واللان
في بلاد الباب وشروان

جمال رشيد أحمد



أخبر وللشئ الذي يصيب
أهل مالاياه بل إنها أكثر من
ذلك، إنها حالة اضطراب
عقلي غريب وقلع معاً وربما
كانت أخطر أمد أسياها، لكنها
هنا بالتحديد بالغ الامتياز بالأنار
والسريرية في مقالة المذكور
برقائي
(٣٠) مهدي حائل مناقشات
وأحداث في نصها حركة
التصور الوطني وقبيل لقهايم
الحركية حريياً، الأعمال
الكتابية، دار
الغاربي/ بيروت (١٩٩٠)،
١٠٠ و ٩٩
(٣١) أسير الوهم، مرجع
مذكور سابقاً
(٣٢) سليمان رشدي والصفحة
الامتداد، أحمد برقائي،
جدة الحسد، العدد (٩٥٣)،
١٩٩٩/٤/٢
(٣٣) المرجع السابق
(٣٤) المرجع السابق
(٣٥) أسير الوهم، مرجع
مذكور سابقاً
(٣٦) سليمان رشدي والصفحة
الامتداد، مرجع سابقاً
(٣٧) شخصية التصريح،
ص ٣٣١، مرجع مذكور
سابقاً
(٣٨) سليمان رشدي بظاهرة
جيب محرق، مرجع مذكور
سابقاً
(٣٩) أسير الوهم، مرجع
مذكور سابقاً
(٤٠) مصطفى الأيسونيات
الناقضية إلى أتم، ريساف
نصير الرئيس، مجلة الثقافة،
العدد (٤٦)،
نيسان/ أبريل ١٩٩٢
(٤١) شخصية التصريح،
ص ٣١٥، مرجع مذكور
سابقاً
(٤٢) راجع هادي العلوي،
التصحيبات التاريخية وكيفية
تصويرها عند الحرسية
١٩٨٩/٤/١ من ربح
إلى الأبحاث البيطانية، مجلة
الحرية ١٩٩٠/٧/٢٩، ص ١٩٩٠، ص ١٩٩٠
المجلة ١٩٩٢/٢/١
(٤٣) من لعم مؤلفاته ومن
سارح التضميل في

أن الضجة التي تفجعت عقل بهاء الدين هي التي قرأت الرواية
فجاءت قراءة أقل مستوى من القراءة النقدية لصحافي صاحب قلم
مزعوق.
ثم إنّه ليس من الغريب واللامعقول أن شخصاً كأحمد بهاء
الدين بعد عصر طويل من الكتابة والقراءة، أخته رواية سلاطين
رشيدي، فلم يجد القراء أنه لا يتأثر بل يتعمق فيها؟... ما للشككة
هنا التي يطرحها برقائي؟... هل هناك مبالغة كونية إذا حدث مرة
أن بهاء الدين لم يجد القراء؟... إننا مرة أخرى أما عقدة الأناثة
ونرجسية أديبات وصحافيين ومفكرين ومفتشين، أرجو من القاريء
مراجعة مقالة رياض نجيب الريس إلى أتمه؟
إذ منهجية الإسقاط تنزوع عقل دكتور برقائي، فهو يطلق
الأحكام المخاضة منها الآخرين بإطلاق الأحكام المخاضة. أوليس
فهمه أن العظم يرى جميع الفلاس مشاهير ومتساوين قاصراً؟ ليس
هذا الفهم جيداً جازماً؟ كيف فهم ذلك؟... ليس هناك من أجيب
سوى أنه أراد أن يفهم كذا ويقول كذا اعتياداً على كذا الأول
ليكن برقائي على يقين من أن التسليم هادي العلوي وتسلية التصريح
من جهة، ولتولي الشراوي ومواقفه الشيزية أيضاً من جهة أخرى،
لا يمكن أن أسوي بينهما إذا ما قلنا في أنها أصدرت حكميها على
رواية رشدي. حتى ولو كان الحكيان يهاجم الرواية. هذا الفهم هو
للتسليم الشكل الذي ادعاه برقائي والصفه العظم وهو المعاصرة
الميكانيكية وهو الحكم السابق. وهذا الفهم هو فهم هادي لا يرى
التعقيد في الظاهرة التي يراها بسيطة ويمكن إرجاعها إلى سبب
واحد
وعلقت شكل بعصر برقائي أو العدد قدم تصاويرة معدودة لأها
حاصفة لعقل شكي. وبأسواء دم بهاء العظم سر كيف عي عن بعد
الوقت وكاتب طه حيدر وكاتبه. برقائي يردد مسدودة في عظم
العظم أصلاً، وإذا كان العظم قد أورد هذه المؤلفات غير ما أثرت
من ضجارت وردات هل والرائه من متابع دينية تعرض ما مؤلعه
وعبرهم؟... فإن ذلك ليس من حيث وحدة الموضوع بل من حيث
وحدة المنهجية منجية البحث العلمي. من حيث هي استمرارية
لخط واضح في الفكر العربي، غط ضروري وهام، من حيث تتناولها
القدس بالبحث والدور العلمي، من حيث فجتها والمعارضة
التي ألتها فحسب. لكنه لم يقل لا على ماذا اعتمد في غلط مساهمة
في الحقيقة من رصها... على كتاب في الأدب الجاهلي، له علته
حين المذكور في ثبوت الفواش فقط... لم كان بين يديه كتاب
والإسلام وأصول الحكم لعملي عبد الرزاق أيضاً... وإذا كان
ذلك للنقص أن ذلك قد تحق كورة راحة يديه، فهذا هادي يعي
أن اعتمد على ذاكرة التي يعض كتاب بقده الفكر الدين، لاصفات
العظم؟... يبدو ذلك، إلا أنه في الحقيقة كثيراً ما تكون الذاكرة
صاحبها، خصوصاً إذا ما قصت ثواب آموك مضحكة
يقدم برقائي لما ذكره عن السند اخيالي هادي العلوي وعن نظره
الأخير إلى هذه الحياة، من خلال الضلالة التي تربطها زبنا، وشاب
عن الدكتور برقائي أن مثل هذه الشروحات وتلك التبريرات قد
تسي إلى العلوي أكثر عا تشديد به، من حيث أنه لا يحتاج إلى
شروحات كهذه من أجل تبرير موقفه من الرواية. فالعلوي اتخذ

موقفه من رواية رشدي ولديه حججه التي أوردوها في أكثر من
مناسبة. ولست هنا بمعرض لهذه الحجج فلها من القدر ما ليس
بحاجة إلى مقالة مستقلة وصاحبة بيان^(١). وإذا كان برقائي يسعى إلى
دمج حجج العلوي في حال إطلاعه عليها أو إلى إيجاد حجج
ومبررات له في حال عدم إطلاعه عليها، فإن الأمر لا يختلف في
شيء من حيث النتيجة على اعتبار مناقشتنا تنحصر فيها بقدمه
ويطرحه، هاداً اعتقد أن مؤتمراً من العرب ومن التراث ذا أساس
مرتبط بنطق حياة الفكر ونظرته إلى هذه الحياة يجب ألا يحد مولود
من عمل إلهامي ما (معها كاد)، إذ أن الموقف يتجذّر بعد دراسة
نقدية جادة تتناول العمل وفق شروط القراءة والتقد والتحجث،
وبالتالي يتخذ الموقف وفق موضوعية تامة لا تشوبها أية نزوات خاصة
أو طلائع شخصية متاعلة. كما أنني لا اعتقد أن العلوي يبتني موقفه
من الغرب والتراث على حد سواء وفق الانعوج الحيثي الذي يعيش
ووفق نظره إلى هذه الحياة. هادي العلوي كمتكبر تنهده لا تتحاشى
بما وصل إليه من مستوى^(٢)، لا أرى أنه يقبل ببنيت موقف جيداً
الشكل الاصطناعي^(٣) ومن لشيء جداً إلى العلوي أنه كما قال برقائي
هلم ير في رواية سلطان رشدي سوى رواية متلوّبة تال فيها من
شخصيات إسلامية يكنّ لها العلوي كل الحب والاحترام. وكان
حكمه مستمناً إلى ما يكفي عما شاع حيناً من أكثر من مصدر اتفق
هل أنه صحيح^(٤). لم يقل أن برقائي لا حتى العلوي ما في هذه
الصادر التي اتفق على مصحتها؟ لم يقل أن هذا الذي يشاع
عن الرواية (الأكدا تنمّج الأحداث الأديبة) ثم إن العلوي في رده على
العظم قال: فإنّ الرواية بعد استنارها من سيدة دمشقية، والحد
ببرهنة اعتباراً على ذلك^(٥). لم نحن أمام أكرهات صبية أم أمام
سيرك فكري للتغليلات المتعددة؟ فقولوا لنا، كلام من يمكن أن
مستعداً^(٦). المذكور برقائي يقول إن موقف العلوي مبني على ما شاع
عن الرواية والعلوي يقول إنه قرأ الرواية، برقائي يعتبر الرواية
سوفية وبها وقحة وسفاهة، والعلوي يندرجها في حيز المؤامرة
الصهيونية العالية على العرب، ويدين الرواية الخبيثة لصبيته
تاريخية صمعة في الرواية^(٧). ثم لم يقل أن برقائي هو راجع حمص
وقرأ الرواية أيضاً لا أظن، لأنه لو قرأها لما كتب هذا الخليط من
الهولوات. لا أرى شيء إلا أمام عقل بولسي وعقلية مؤامرة
تسيطر على مفكرها^(٨). حتى يجبر لي أنني أقرأ قصة من أرسين
لوين أو قليب مارلو أو شروك هورن.
وما بعد؟... يجاول برقائي أن يهتكم هنا أو سر أن الثوري
الحقيقي هو من يتفق فقط بشأن الربانية والجحش على الأرض
والتمتع بوائحة البخور. إنه يعلن عن وعي أو غير وعي من
العرب هو من يصدر الظلمة والظلم والتشهير في العيش. لا يا
برقائي أعطت هنا طائفا كبري وأنت كبري فلماذا أن تكون ثوريين
حقيقيين حتى إذا أقمنا في أوروبا، ولماذا أن تكون ظليقي ومزبزين
وحضاريين. وهادي العلوي لى بعينه إذا ما استقر في باريس مثلاً،
أما أنه اختار الإقامة في دمشق هذا شأنه الخاص وموقفه
الحيثي الخاص، ولكن هل يمه إذا ما أقام في أوروبا فيحول إلى
متز أو عديم نجه هوية التنقية؟ إننا لسنا من التنازل عند هذه
القطعة كمكان. إن ثورية العلوي لا يحمدها مكان إقامته ولا غط
حياته، إن ثورته هي فكرة ونتائج الفكرية. يخطئ كثيراً من يدعي
أن الغرب هو صاحب التنصير والرقى.



الإسلام/ الأقباط السياسي في
الإسلام / التسبب من
الفرصات في نقد الدين
والدولة والناس لأي الصلا
الغري/ المنظر الجليدي
ومى صادرة من مركز
الأبحاث والدراسات
الاشتراكية في العالم العربي،
وجنرل حديداً في السياسة
الإسلامية، عن دار
الصدى - بوايست

(٤٤) أسير الوهم، مرجع
مذكور سابقاً

(٤٥) في زهر الربيع، مرجع
مذكور سابقاً

(٤٦) لرجع السنين
(٤٧) انظر مقالة رياض

السرس (٤٨) في زهر الربيع، مرجع
مذكور سابقاً

مذكور سابقاً، ولشاهد في
الفتاة هذا المثال الذي يورده

السرس: «... وأنيب ونافر
لجنة بطن أميا مفسدة

لدا، النافذة، اعلم أن في نهر
رسائل تاريخية لشاعر كبير

وأصل آخر، كتيبة قبل ربيع
لقرن، حاد فيها لساناً على

ذكور، طعناً في شخصه، وأن
شعرها موزونة مضمونة،

تفسر بعض مبريديه من
إصلاح الضحايا الثقافية

للجوع من الصائرين
الراطين، تنهياً في عكاسه

ولفلاً أن لوصول النافذة،
تقول بيوتها، لتتم في هذا

الأفواج من العدل السولي
والتيقة للوزير كليل ما لا

ستبيد ولا نحب لقلعه على
شائعة المأزرة الصهيونية

والعربية العالمية ضد العرب.
وعادي المنوي ولع في الطب

نفسه غلة المقيم والعلم في
زهر الربيع، مرجع مذكور

سابقاً

(٤٨) ليس دصوص حول
السوق من الدين، مرجع

مذكور سابقاً ٢٥
(٤٩) اللاهب الوحيد مرجع

مذكور سابقاً

(٥٠) د. مهدي عامل، «هل
القلب لشرق والمغرب

للغرب؟» داركس في اشتراق
إندوار مسمية دار
الغاري، بيروت ١٩٨٥،

ص ٣٦

لا تساهم بشكل رئيسي في تحققت، إن وضعاً استثنائياً كهذا للخبر
والتيب لمعرض ويحب التمدد عليه، فيما يتعدى على الألسنة، «قل أن
بعصيا إلا ما كتب الله لنساء، قضاء وقدر»، «الفاقة كثر لا يمي»
وما شابه ذلك يبرر لنا الوضع التاريخي الذي تمنا تحت وطئته،
فمن نسي لأن تحرك سائكات؟ لقد كتب لينين: «لقد نظرت
للمركبة ذاتي إلى الأديان والكنائس وجميع السلطات الدينية كأدوات
بيد الرجعية البرجوازية للدفاع عن الاستغلال ولتنظيم الطبقة
العامة»^١، إن الطبقة المستغنية من هكذا وضع هي التي تعمل على
استمرار هذه المعتقدات في الواقع، لتتحقق غاياتها ومصالحها
بسلطتها الدينية والسياسية

لي يشكك أحد في إمكان اللزوم إذا ما كان علانياً، إلا في حال
كونه ذا مصلحة أساسية في حماية هذه العلانية في هذا الإيمان وهذا
للمعتقد الذين ذكرهما برقناوي لم يتشكلا مبدأ من دور سلطاني
تشكيلها والذي قام به كل من رجال الدين ورجال السلطة. إنها
يتضمنان تحت تسمية الوعي الزائف. إن المسألة هنا غميلة للإيمان
والمعتقد هذان آتاتان بيد القوى الظلامية ترسمها كما تشاء وتدعو لها
حسباً تقتضيه مصالحها، فمن أم عبد الإيمان والمعتقد كظاهرة
روحية نقية وخالصة، ويغطي كتهراً من يفهم أن العلم والحريية
والديمقراطية تحارب الإيمان والمعتقد وفي هذا الاعتبار. لم يكن
عبد الله الملاييل محضاً بل إنه شيخ وشيخ كبير، وعلي عبد الرزاق
ليس غير ذلك، وقد سمع المتناهي رجل قانون يعلق
شعره القانون في مصر، أم يكن هؤلاء مؤمنين؟ إن، فمن الذي
عبر حراً إلى مصر؟ ومن الذي يبيع العزير، في مساح زراعي؟
دعنا نذكره حريه، وأد اصدق شيخ الأرض الذي تحدث عنه
سرفاوي، «لقد» وسأ أرى بعد دهر موزي صفاً^٢، رستون أن
د. مهدي عامل أيضاً لم يصادفه عندما قرأ دراسة الاشتراكي
والاشتراكي مذكورة^٣، كما أن د. فليس درج لم يحمه عندما
درس دفاعاً عن الملكية والتاريخ و«والند الذي بعد المزمعة» وهي
الحب والحب العربي^٤، وأيضاً الطيف الأخضر في دراسة «من
تعد السماء إلى نكد الأرض»^٥ إن برقناوي هو من صادف الشاع
الإرهابي لأنه أراد ذلك وقت انطباعه القديم على العلم ولأنه غير
قادر على التخلص من «أثارة الكونية».

هل حق السطوة أم هوهم الإخرون؟

يتضح أن المذكور أحد برقناوي يرى أن للماركسية لا تحقق نتائجاً

ألا يمكن للعلمي ولبرقناوي ولما جعاً كعروب ثورين أن تنقش
سبح كورسكوف أو رودريغو أورخانيوف أو خشورويان أو ماتويل
دي فابيا أو بنهوفن؟ ثم هل كل المفكرين العرب في أوروبا
يضمون هذه القاعدة التي أوجدها برقناوي وغيره؟ لقد اعتمد
سرفاوي - على ما يبدو - على غزونه الفكري الثنائي ليرجح على
سجنه دون رادع عقلي، لكن ليس العيب في المرء أن يسقط إنما
العيب أن يتعلم البرص

ليست فكرة هادي العلوي والملك في مقالة برقناوي هي النكته
البلهوانية والتحللية الوحيدة، بل هناك الكثير منها وأنصح
القارئ العزيز بالرجوع إلى المقالة اضطراباً إذا ما أثاره فضوله لمعرفة
المزيد. إن سلفية الدكتور لا تحوته حققة، فبعد أن يتخلص إلى أن
العلم يعض القارئ، في مساح إرهابي، يصل إلى أن العلم مختلف
في رتيبه للشر والأدب. وهنا يتجاوز منا تعريف برقناوي للشر
واقترانه مقبلاً: «والشر لا يعرف بعصية سيكانيكية» أريد أن أسأل
برقناوي: ألا يتدجج الصدق والكذب تحت التعريف الذي ذكره؟ بل
إن الكذب في الشر والتخيل فيه هما عنصران على العلم وقوة في
المجهول وصياغة جديدة للعلماء، وصحيح أن أسطورة الأرض
المحمولة على قرن نور ليست أمياً، لكن ألا يمكن أن تتحول على
بندي أديب وفنان إلى أدب رفيع؟ ثم إذا كان سرفاوي لا يحير
والسورة بين خيال المبع وصور الأسطورة الرمزية في الأدب وبين
للمعتقد بما هو حارق للطبيعة، فإن النقاد العلماني والباحث العلماني لا
يمكن أن يعتبروا قصة آدم وحواء التي جاء بها نص قرآني مبرع،
سوى أسطورة ولا يمكن أن يغفر من قضايتها العلميين الاعتقاد
بكونها واقعة بالفعل من قبل المؤمنين. وإذا كانت قصة الإله
والعراج حقيقة بالنسبة إلى المسلم، فالمسلم العلماني الباحث يستعمل
بشامل معها على أنها حقيقة، ولا للمحدد العلماني الباحث يستعمل
معها على أنها وقعت، إذا ما تناولها في بحث علمي أو في عمل
إبداعي، فالحظ ما بين التعامل العلمي مع الواقع، والإيمان
الروحي، مسألة فيها الكثير من المماثلة. إن برقناوي يريد أن يكون
السائد الأول من السلطة في ممارسة المجر والتشع من البحث في
القدس. ولينذكر برقناوي معي أن العلم في كتابه «نقد الفكر
الديني» دحض أسطورة ظهور المفزاة في كنيسة الزنثون بمصر لما
شكَّكه هذا الحدث السياسي الديني من مبررات السلطة لتحقيق
مصلحتها ومن أدوات لتبرير إجراءاتها ومواقفها ومزاجها. شكَّك
عن الحقيقة من يدعي أن هذه النظرية التي تنيطر على عقول الناس

جغرافية التوراة:

مصر وبنو إسرائيل في عسير

صدر حديثاً

زيداً منى





KHALIL RAYES
BOOKS

(٥١) د. تيسير دواغ
ماركسية صليونية ماركسية
صليونية جلال المصطفى، مجلة
الطريق، العدد الثاني،
نوفمبر ١٩٩٣
عمر ٢٧، الماركسية من
روان متقدمة
(٥٢) المصطفى الأصغر د.
بلد اسبانيا إلى بلد الأرض،
من ٢٧ و ٢٨ مرجع مدكور
سابق
(٥٣) ماركسية الصليونية صليونية
مدكور سابقا. والفصول هما
تكميم وروشن
(٥٤) المرجع السابق
(٥٥) المرجع السابق
(٥٦) المرجع السابق
(٥٧) المرجع السابق
(٥٨) له أيضا التطور
الاستراتيجي، ص ٢٥
الاستراتيجية، ماركسية في
الاصطلاح الكبير، وغيرها
(٥٩) له أيضا مفهوم
الدولة، الأمة الماركسية
المرتبطة، العرب والفكر
الناصري، وفرد
(٦٠) له أيضا، نفس
والثلاث، فترات ماركسية
نشرنا المصطفى، وتكون
المصطفى العربي، "بنيان العقل
لنفس، وغيرها
(٦١) واضح مجلة الطريق
العدد الثاني، نوفمبر، يوليو،
١٩٩٣ ١١ - ١٣ صليونية
مدكور سابقا للمصطفى
لاطلاع على القضية انظر
"السابق، (٦٢) صليونية
مدكور، مرجع مدكور سابقا
وتنظر ملخص القضية في
مجلة أمم ونقد العدد (٦٣)
أيار، مايو ١٩٩٣

عندما لا بالحرب والايديولوجيات الكونية الماركسية وعن صوء ذلك
كان مهدي عامل شهيد الرصاص لأنه ماركسي شيوعي، وليس لأنه
توريي ساذج كصديق جلال المصطفى. فلان المصطفى ماركسي عربي
سعتل لم تنتج الأحزاب الشيوعية العربية أصبح توريي ساذجا
أرجو لا يسي برافدي وأن اليوم المصطفى لا مكان فيه الماركسيين
منقسمين سيحسد تاريخ ماركسية،
إن التوريي لسيحسد، ولكنكم مفكر، حديثا سامنيار، ميفرأ
الطريقة عن صوء النتائج ويصنف لغزاه القيصه .
إن المصطفى أنتج فكره الماركسي دون التزام مرجعية مؤسسية ما،
سوى قراءته الماركسية في حركة النص وحركة الواقع. فإن مسائل
الواقع (بالنسبة إلى المصطفى) مرجع قبل النص المرجعي المقترض،
والإيمان بالتقدم الاجتماعي والتحرر الإنساني متكا وبداية انطلاق،
وعقد هاتان الصفتان علاقة الماركسي المصطفى بالحركات والواقع
السياسية - الايديولوجية في رسمه، فتكون ممارسة نقضا وفندا لما
يجمع الإنسان ويصنع فكره أو يفكر بالتحرر بذوات حاشته. ويكون
المدعي في خاتمه، مهدي وزوي، يستل اعينة الاجتماعية، ويصاغر
الاعتمادات الفكرية المصادرة فيه
"وعندما العبد مثقف مدعي وماركسي، بل لا يمكن لأنه
عبد، ويقعد يسيحسد مرسد، بل لا يمكن بالاعتمادات
مغلوبة معاقه، بل لا يمكن، بل لا يمكن بالاعتمادات المصادرة
والاعتمادات المصادرة
"إن مقولة التحرر عبر مرجعي، بل لا يمكن لأنه مدعي لا
يجمع على مقترح في صليونية الماركسية والايديولوجية الماركسية
التنظيمات السياسية ولا في صليونية الماركسية، بل لا يمكن لأنه مدعي
كذلك تفهم هذه المصطفى تعريها خاصا، بل لا يمكن لأنه مدعي
في ممارسة الثقافية كصليونية، فإنها مثقف كمداد حاشته
طليقة ومتحررة من المراجع الاجتماعية الصليونية كلها، فلا يبرهن
مدعته أو حرب أو مقعدة، بل لا يمكن لأنه يثقل الثقافة من حيز الاحتكار
والفكرية خاصة، بل لا يمكن مجتمع الحاد بعد لا فيود فيه"
يظهر المصطفى عبر استمرارية في النتائج دون طبيعة، تشكل سلسلة
متكاملة بدأت بنقد الفكر الديني وانتهت بدعنية التحرير، تنوع
من خلاف ماركسية عمدة لا تملك تعاضد بين المادية الماركسيكية
والأدبية لاريحي، وبما نوحدهما في قراءة حركة الواقع والتاريخ،

ولا اختلاف لطروف والأسباب في تحط عمومصوغاته، نيكشيم،
العظم عبر ذلك في تطور متحيز، واصل حط سورب عرب بمدوره
أقوى من سابقاتها، نسي ماركسية مستقلة متقدمة وحداثيتها، تقرا
الواقع والتحرر وتقيم فرعاً أصيلاً ومتطرفاً من حركة ثقافية فكرية
عربية شاملة، ساهم فيها آخرون يتحدون بتأثيرهم وإنتاجهم
الفكرية، إنتاجات لا يمكن، سبحت عن نعم، حاشته على حساب
أخر إنتاجات متشكك حركة همة لهمة ثقافية صليونية، بلها
إحداً بل لا يمكن أن نشي، تعاضد فيها بينها من حيث الأهمية
العليا لها في تحقيق تلك الحركة. ومن هنا تتعد هذه الأهمية بتعدد
هذه الإنتاجات المتشعبة في الفكر والثقافة والتي يمكن اعتبارها
إنتاجات ذات اختصاصات متباينة وضرورية ومتكاملة.
فلذا كان غير فادير على إحمال كتب مثل مدعو نظرية للتقافة،
والطريقة العرضية، "بعض قصايا للمصطفى لسيحسد أمين"، أو
مفهوم الحرية، لعبد الله المصطفى، أو "الحلقات المصطفى المصطفى"
لمحمد عابد المصطفى، أو... إلخ. فلذا لا يمكن إلا أن سولي
اعتباراً لولف، فدعته التحرير، لصاغر جلال المصطفى. واعتقد أن أي
إحمال لما ذكرت صليونية بالضرورة من حالة غصب فكري، لا تنطبق
مع ما تدعو إليه ويدعو غيرنا إليه من أجل دفع الفكر والثقافة
في ماركسية المصطفى

المنهجية التي سلكها سرفادي في مفاته منهجية ماركسية
عتمدت تقييد الحقائق وتبسيطها، وسعت إلى التزييف والتشويه
الصليونية، وهدت سرفادي عن طريقه، بل حيز لتقديري إلى
الحقيق حاشته، في أسو حية منهجية ماركسية ماركسية عن الآخر،
باعتقاف يوسع شخصية وزرورات تحليل الفكرة الثقافية
دوراً إلى قراءة قياسية تحكمها انطباعات ماركسية، وأراء
كوب لا يمكن أن تيب حكماً خارجاً عن إطار الحكم الحاشته والتاريخ
ص
إن سرفادي الذي انطلق بدافع الغيرة عن "أنباء الله" لا يرى
بالأه، لا يظن أن يسمع ما لا يجب، وبالتالي سلك منهجية أنوصله
إلى حط الحاشته بالتأليل، منهجية جعلت القضايا والباحث على حد
سواء يفقدان رؤية الأمانة المبدئية والهجية الموضوعية هي كتب
عبر خليقة بطرح الدكتور برافدي ما يندرج تحت إطار المسائل
الشخصية التي لسا صليونية (قصة مفرقة) ثم باطله، لكن هذا
الطرح دفعني إلى التساؤل التالي: بما وأن اسم صديق المصطفى قد
أدرج في البيان الصادر في دمشق - بخصوص قضية رشدي وفنوي
الحقيقي، من المصطفى العرب، دون دراية منه، وهذه حال ليست
عامة، فهاين من الخطورة بحيث لا يمكن أن يتحد فيه أحد موصفاً
عن أحد فهايناً لم يدرج الزملاء والأصدقاء اسم الدكتور سرفادي
المتواجد في عدن، في البيان الصادر عنهم بشأن قضية د. مصر حميد
أوريد ٥٠ برافدي فقط، حي الإحداة
أرجو أن أكون قد وفقت في تقديم أعينتي والأسباب والمقدمات
اللائمة التي تجعل من طرحا للسؤال أدبي قصة فائدة للنفس، وهل
أحق المصطفى، لم نوحه الأخرين؟
يتضح لي أن الحوال غير قابل للتصديق، بل نشي من أسيرين
متشاكسين وقت المعطيات التي أمم، هي قدمت وعرضه من مداه
معاني يكون أن الرهين، كثر وينسحق كثر (١١) الساحة، هي الساحة
حقاً وقد أشق المصطفى وتوقع الأخرين، والدعوة قاسية للمحاور □



الطعام

في الثقافة العربية

يصدر

تينا جميل

ياسمينه وراء ياسمينه

■ عرفة

الأريكة
الساهمة في المعدن.
الخزانة
التي لا تعني شيئاً
بالنسبة للكاتب.
والنافذة الشاردة
- طيلة رحلتها -
في الستارة
عرفة
حيث لمارة
- خارجاً -
نظرت
على الأسفلت
حيث رجل
يدوب في مياه الوحشة
ولا يؤلف دوائر
حرف يدوية
أي نجار
يصالح شياك روجي المكسور
أي بناء
سيعمر ما يهدم من شرفات يدي.
هل حادثة.
على باب الصباح
تنتظر وبين أصابعها إبرة لعمي.
كأنني أمشي لأمشي
أمشي لأحرق تراب أهواء
ياسمينه وراء ياسمينه
إنني أنحدر من «شارع الزهور»
وأنا أساقط

صالح دياب
شاعر من سورية



باسميه
وراء
ياسمينه
رسم
لن يخلصني أبريل
من تعدت القصة
ونس ترنحل نعمة
سواء
في
مساء
يدي.
عندما عياني
الذي يرفع الجسر
في أحر الشارع.
عندما ألام الأبيض
لروحي.
المقصدة الموصوفة
إفهي...
إفهي وباقه روجي.
أنا السافل
من فرش حياته سريراً لأحلامك
ومن ترك أحلامه
تزهى
على هدى حيرتك.
تري
وأزدهر بالارتباك
تصر
وأذهب في الدهشة
في المحنة، إفهي
في المحنة وذنوبي غوء خلف روجي
روجي التي هي قصة مرصوفة
لم تعبرها صفة
ولم يشرق في سهارها عصمور.
حانك. إفهي
حانك الذي يفوح
في كلمتي. □

الممر الاجباري

بين سلطة الثقافة وسلطة الطائفة

— محمود حيدر —

مسئلة اضافية. كما لو انها مروجة لا عبدا، تكسوها اشارات استفهام وعلامات شك لا حصر لها
وفي كل حال، لم ترس الاشكاليات على سياق عن سبقي معري
واصح العالم اي على طريقه قاعدية لصفة المثقف بالسلطة في طاق
الاجتاج السياسي.. على العكس فهي حافظت على فرضها وعدم
اتساقها. حتى لقد صارت ثنائية السلطة / المثقف نافذة مشيرة
لشعب. بل وعد، يحوي بذات معالها لا مستقر له. ولا بأس من
فوضى تكثف، وتبر عواصف الاختلاف. فلها سيدو أكثر معا
وجدوى من نظامية كسولة، جماعية، وغشيمة. ففي حالات لا
حصرا لها، قد تفصح الفوضى عن وقائع وحدوات وحقائق ونماط
علائقية، يتكاثف استطلاع منظومة جمعية آمنة ومستقرة، إجلاء
كراسيا وعلميا.

في الأحوال اللبنانية، زمن الحرب وما بعدها، ما دُفِّعَ
حالات التوتر داخل ثنائية المثقف / السلطة. لكن في مثل هذه
الأحوال سق على صورة فادحة. فالكلام على المثقف والسلطة هنا،
كلام شديد التخصص. إذ لا يسعنا ان نفترض وجود مثقف
كلاسيكي من خارج بيئة الحرب وطوائفها. ولا سلطة بمعزل عن
هذه البيئة. طريق الثانية، يحسب قصدنا، من مواليد البيئة الكثيفة
التي فككت الجملة المعصية البياضية التقليدية واعادت صناعته
وتألفها خلال حقبة ومنية طويلة ابتدأت من العام ١٩٧٥ ولما انته
بعد.

رغبة مقننة

لقد أدت الانتقالات المصاحبة، السريعة للسلطة بين أيدي
جماعات الحرب إلى نشوء بيئات مشبعة بالموثوق والاضطراب والأمان
الوقت. كما أدت إلى تعميم مساحات الرؤية أمام أي احتمال لنقد
نقدي مُثَلَّل. فغلب الطوائف، التي كانت تحفظ بقدر معين من
روحية النقد، هي أكثر من تحن جأ أنى انعدام الرؤية. فكان صعا
عليها أن تتقدم إلى سياق عمل مستقل. ولم يتسع لها الزمر
السياسي، للحكم ذاتيا بالسرعة واللباقة، والخاصص دوماً للحيث
القطيات المسلحة العتيفة، لكي تغد من عرض الاستقطاب الحر.
كانت الحرب بالنسبة اليها، قلا رعة الحرية. لذا شادت الحب،



■ إن كثف اتصال بين المثقف والسلطة،
هو في العادة، مهمة شديدة الالتباس. وعالما
ما تنطوي على حيرة منهجية: من أين وكيف
يندو الكلام على هذه المسألة الإشكالية؟
لقد جرى تناولها بتناهج ووسائل بحث شتى.
فيها معنى، واليوم، وفيها سياني. وما دامت
اشكالياتها حاضرة في الاجتاج السياسي والثقافي والأيديولوجي،
فستدوم على حيويتها، وإغرائها، واستدعائها للسؤال
كان ميلان كونديرا، الروائي، يبين هذه الصلة، في شيء من
التأمل، حين كتب عن شفافية الفرد - المثقف وكشفية السلطة.
لأؤسفة: الفرد مطالب في صورة دائمة، بأن يضاهف من شفافية
المؤسسة - السلطة. أن يقدم أوراق اعتياده، هوته، معلومات
بصدد طموحاته، علاقته وسيرته الشخصية.. بينما تضاعف
المؤسسة - السلطة من كثافتها وعمورها وكثرتها، وتوغل أجهزتها في
التورية أو السرية، بين التلثيا المعقدة، المشتبكة لمبراة الحياة
ومن جدليات الكثافة والشفافية، راحت تنشق اشكاليات معقدة.
لكنها لم ترح مساحات الاجتهاد والتأويل. ظلت الأسئلة تعري

قراً إرجاءه ورغباتها، فانضوت تحت ظلال السلطة الأهلية، تنتظر أن تغتلب ذات يوم من قبضة هذه السلطة. لكنها (التخيب) مع ذلك ظلت على أحوالها، تستهدف وطناً صالحاً من المتف وتتناقص الإجماع والوحدة. . . وحية أهلية باردة. . . وسيقاً ينظم حركاتها على كى صعيد.

عبر ن الرمز السياسي طال وامتد وصرار أشد كثافة واتصافاً. وهذا رغبة الانتظار لسدى التخيب، تستحيل ضرباً من سلوك استسلامي للهيبة السياسية. الهبة التي عُقِد الرهان عليها لكي تقدم لمودعها السلمي اسمي للمجتمع والدولة. حتى لقد بدأ الاستخراق في الرهان على سلطة الطائفة أشبه بأيقونة مقدسة تجسب صعب الملمحة ورغبة الاحتجاج. أوليس الانحناء لسلطة الطائفة، والفلاح الميدان المشيتان، هو تقليد سلباً لوظيفة هذه السلطة في ممارسة قتل الحرية؟ أي، قتل من تعترضهم ابتداء ورعاياها أولاً، قبل أن تخمس حريتها على من أبحاث مداهم من أبناء ورعايا الكيانات الطائفية الأخرى؟

فلمست التخيب سلطات طوائفها، بمجرد أن عزفت هي مبدأ المحالفة والاعتراض. حتى أن مساحات من زمن العنف، حل فيها متفوق، راحوا يرفعون رايات طوائفهم، ويحاربون سلاحيها، بعدما سقطوا في محنة شامتها المحصورة.

هكذا لم يستطع متفب النتيجة، أن يقيم لنفسه عياره بأى منها لو أن يتبدد حراً بشره بعمدة الاستقلال عن سلطة حرب وفي الحالات الفصل كان عليه إجراء موازنة دقيقة وجدي، بين رغبة في الوحدة والتحقق كفعالية ذات دور مستقل، وبين ضعفه سلطة الطائفة التي لم تفتأ تخبره في سعيه غزائرها. ومع ذلك فإن أجزاء مثل هذه المزاورة لم يعط المظف المساحة الكافية لإجراء استقلال، بل ظل أسير شبكة استقطابات تفرضا وتعلق الفبة بين سلطات الطوائف مثل فرضه سلوك كل طائفة تجاه رعاياها، وضمن حدود كياناتها الطائفية وأخرية والاجتاجية

وعما في ما بعد المنازعات المسلحة استندت تقراً من التكتفون مأزقية الاستقطاب، فتكررت لدى بعضهم هذه الصورة:

«عندما يكون استقطاب الجماعة، أي جماعة، إلى جهة التنايد والانقسام، لسبب أو لآخر، ليس بالضرورة أن يكون سبباً داخلياً، يأتي من ثقافة الجماعة وعقليتها، تسود حالة ذهنية مفرقة، تشغل الأطراف المتنافسين أصلاً. وتزول بالتناقص إلى مستوى الصراع الذي يمكن أن يأخذ طابعاً تاريخياً، ويتمتعهم لتبرير ذلك، على جدل نظري وعمل بعيد عن الواقع ومقتضيات ومؤثراته، ثم وترجع آلية إنتاج التفرقات واصطناعها، واصطاع المبررات الأيديولوجية لها. . . تأخذ الأيديولوجيا في الحال، دورها السلمي فلا يرى المصادر عنها الواقع وسمارتها إلا كما يجب ويكره.

وعندما يتجزأ استقطاب الوحدة والتوحيد، دينياً ووطنياً، تنجم المعارف عموماً أكثر فائزاً نحو الواقع كما هو. . . يقرأ الفقيه الواقع ليستره ويستطيع. . . وتلاشى أو تنصف العصبية والغريزية التي من عدداً ان تضي مشغلة، مشغولة بما يبرها، أو يعزها، أو ينهبها، حتى ولو أدى بها ذلك إلى الخروج على الصواب العام للتفكير أو العقيدة. . . فعل هذا ما لا يصره جيداً الذين راقبوا التجارب الحزبية الحديثة في الأقل، وقرأوا الانتفاضات التي حدثت في

جسمها، من الولشفيك إلى الكتائب والقوات. . . إلى الذين على لائحة الانتظار»

لكي يبرروا الاستقطاب ظلت على حالها، في الحرب مثلها في ما بعد الحرب. للمقابل يتصل ويتواصل بالمباعد. لم يحصل الانقطاع بينها كزمتين تاريخيتين، حيث يُفترض أن يؤلف الزمن التالي ميا ورفضاً للرسم الذي كان وحدها قشرة السياسة والثقافة والاجتماع تعبرت حيث حُكِّل للبتاتين أهم بلغوا أحوالهم مدولة حامية ويجمع موحدة. وأن السلطات التي تناوت عليهم، قبل خطوط التماس والمبار وجعرايات الانقسام، ما هي نضجها في جمهورية قيد التأسيس. إن ما بدأ للبتاتين أحوالاً تأخذ سبيلها إلى التحقق، لم يتصرم وقت حتى فوت كسراب صحراوي. فيفي الحبل السري موصولاً بين السلطة الأهلية والدولة، مثبت الطونى على طريق الدولة مزودة بما جمته خلال ستة عشر عاماً من حصاد القوة حتى إذا حطت على أرض الشرعية الدستورية المعدلة اعداداً متقناً من شرعيات المحيطين الاقليمي والدولي، تحت على احتراق بارد، لاقتحام المحصن والمغام.

الدولة في زمن المبادء والسلمي، يُفرض لها دور ينبغي ألا تكون سواء: عملة لاستقبال محاري الطوائف. مستوف شرعي بمجملهم إثر شات مجيد، وظهور سياريو العمل السياسي كما لو أنه ضرورة للانفصال من الحرب إلى السلم. ولم تمنح الهبة السلطوية الشرقة عن مهمة الجمع إلى صراع أيديولوجي. ذلك أن اتفاق الطائف حاضراً في مستقبل الحياة. شاع على الدين ومترمون وشاكوب، وشهادة للذين أصدروا فوق قنار الطائفة. الأيديولوجيا السلمي السياسي ما لهم الأمر بمقتضى رغبة الأيديولوجيا إلى الصراع الذي أحلته صمت الدفاع. وما كان هذا حكمه من شاورا وضع قواعد جديدة للعبة. حكمه تقتضى تقتير العنف بصواب دستوروية سياسية واجتاجية وأمنية. لكن «الذخيرة السلم السياسي استحال من قوروا إلى سلطة مائة من المشاكسة والاعتراض. سلطة لغائية عمية بسلطة سياسية أمنية. من تنازعها كائناً نازع إرادة السلم. ومن جنح إلى سبيل غير سبيلها وهواها هو كمن ينجح إلى الحرب. قيمة اتفاق الطائف، ما خلا كونه إعلاناً لوت العنف السلع، وما تمثل في وظيفته كسلح أيديولوجي ذي حدين.

- تنعيط واغلاية لديماتية إعادة إنتاج سلطة الطائفة، ضمن حقول الشرعية الدستورية.

- استولاج تخب معينة من داخل المجتمع الثنائي، لالتحاق في دورة الحياة السياسية الجديدة. وهي تخب ظلت لزمن مقصدة، أو نائية عن المشاركة بسب من ظروف واعتبارات شتى

هذه الصفة القبيحة لالتفاف حلت الحب للشارب، على الرهان على دور سميح لها في إطار عمليات تركيب الدولة والمجتمع السياسي. ولقد رأينا المشهد على أنه في تجربة ونتائج الانتخابات البائية بعد عشرين سه من عطله هذا التقيد.

هذا الدور ظلاً حلت به التخيب، وهي تبيح عن فعالية ما في المنظمة الخاوية بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. كانت تسبل يطم من بين الشاريس والفعوات الاحتراق. حتى إذا بلغ تعب الطوائف هذه الأضنى عززت على حقوها المحببة في دنيا العمل

الفرد صوب
الشفافية
والسلطة الى
غموض!



- سلطة ثقافة الطائفة المقيمة في العف والمستوطنة في العباد والمعبدة لاتواجهها ما دامت هي صاحبة القرار والانفاذ.

- سلطة الاثريين بمستقل سلمي

- سلطة تسلل الطائفة الحاكمة لشرق شعارات التعبير وقيم الثقافة التوحيدية ومفاهيم الدولة لاستيعابها في تروسيخ ملكيتها لمواقعها في ادارات وأجهزة الحكم

ولأن ذلك كله وقع المتفقون تحت عيب اضافي سبه سلطة الخوف على المصير الشخصي من فقدان مصدر العيش في القطاعات العامة أو الخاصة.

وما يدعو للمراة هو أن السواد الأعظم من المتفقين قد الجراة على الكلام الضد. أو كلام المايمة والاعراض المعان. ويصير الفلق الثقافي أشد مرارة حين سلطات عابري الطوائف هي النظم للحياة العامة. فالتكثف لم يبرح كونه ملحقاً بطائفته وغاضباً لمشية حزب هذه الطائفة حتى اعرف الدولة لا تتصرف به الا بصمتة عضواً في طائفته. وعليه لكي يكون مواطناً طبعياً ان يتقدم نحوها تحت هذه الصعة. ويتعبير أدق، ان المواطن الطائفي هو المواطن طبعياً، وما سوى ذلك يخرج على الطوية ويحضر خرافة

إن المتفقين في هذه الحال، مضطرون إلى العيش في زمن الحشر ليا هم براصلون الجيش تحت ظلال الحسرة على قواهم. واذن، فلا خيلة لهم سوى التعايش مع المراتب التي تتناوب على حركة دورانية لا نهاية متطورة لها. غير ان الاضطراب إلى التعايش حمل المتفقين على إنشاء صلات وعلاقات جديدة، متكنية تبعاً لظروف والأحوال. لكنه تعايش مع سلطة مستبدة لا تكف عن اصطحاب العنات ورفع حشروها الخبيث إلى مقام التدنيس. بينما تقامس الحدود القسوى من التخليد للظلم كحل ولاهنا للدولة والمجتمع والوطن

المصر الاجباري

سلك المتفقون الممر الاجباري. فكان على واحد منهم ان يرتفع سبل عيش لم يمتد بنفسه. السلطة هي التي اختارت له قدره وما دام الكائن الثقافي لم ير في الأقا ما يلي رغبته كقوة وكجهاة، فهو مساق إلى التكيف مع واقع الحال لا مناص له اذن من تكيف

أي طور المقاومة، بل هي لم تشأ التدرج نحو هذه المرتبة الشجاعة وربما يعود الأمر لسبب ثانى من الضباب الكثيف حول المجتمع الثقافي، وكأنه صادر عن مجتمع محل أو قابل للاحتلال. وهنا لا بد من التوضيح ان ثقافة المقاومة بمعناها الاجباري هي ثقافة مفروقة في تقليديتها. فالخطر على الهوية يدفع بالحياة إلى التحصن بالتقليد المتعارف عليه. في حين ان ثقافة الحداثة تحتاج شعوراً بآلان الحياة وروسوها، مما يسمح لهذه الحياة بالكشف والتعبير

لقد وقع المجتمع اللبناني (الثقافي - السياسي) تحت العتين معاً: الاحتلال الاسرائيلي والحرب الأهلية، نهض نهضتين متناقضتين استغل تراث المجاهدات الصغيرة خوفاً الحرب الأهلية. . واستغفر ما بقي من وحدة المجتمع لمقاومة العدو. ولذلك كان التعظيم الذاتي للمجتمع أشد فكاً من العدو نفسه، وبما الشرح الثقافي من أجل تجليات المزعومة:

في هذا المقام من المشكلة العلاقة بين المتكثف وسلطة الطائفة، نهضت المقاومة الآتية : مطوح فُشل من جانب السلطة إلى احتجوه المتكثف واهم تحت جناحيها يها يستغرق التكثف في دوائر الألقاب والأنعام والاحباط. وقد استولت المفارقة هذه افتراقاً قبحاً عاماً في مرحلة رماية لا يستين فيها أي سياق. ولأن سلطة ما بعد الحرب هي غير الدولة المثقلة، المشوذة. فإن عمليات التفتك الذاتي للاجتماع الثقافي بدت وكأنها ظاهرة مرشحة للاستمرار والتعاظم. وفي ضاغط من قلق المتكثف ولسببته انه غدا محاصراً بمطابقة لا حصر لها من السلطات. فأن ول وجهه، نمة سلطة سبياً لافتراسه، فها هو قلة حرب سلطوية لا متكافة تتصلب به

- سلطة الحرف من الاحتجاج
سلطة انتظار ما يجب ان تحلها الميتة السياسية من قرارات ومراسيم وإمط حياة.

- سلطة فقدان الهوية الذاتية وهي سلطة مستمدة من الحذل العام الموزل في ثبات المجتمع الأهل
- سلطة فقدان الحرية في تاليف الرادة المايمة والاختلاف والتبايز
- سلطة فقدان القضية الوطنية والاجتماعية بعدما بلغ الانحدار بهذه القضية حد الصعاب.

شاهدسون

نسيم يودون

ادوارهم على

سريقة الهل

أحتراب



شعوره من الخسارة، لأنه في حدود معرفته بالأمور يقرر ان حيلة عصر لمبادرة لم يكن وقته بعد من نص ثنائي بقدي حول التكتيك تقرا: نتميز جميعا بوسائل العيش ما أمكن، مع الشعور بخسارتنا هذه السيرة كلها. بل أننا يشارا عند مدة خسارة السنين المقلية: اد ما الذي يصيب غير هذا انتظار إعادة الإعمار وبناء السلام وعودة السلام وعندهما إلى حال سمحها طبيعة؟ يعني مدة كله ان اناسنا شعورا ما نحسب سوف نقضي هي أيضا في انتظار انتظار ان يعود إلى شيء يشبه الحالة التي كنا فيها قبل الحرب ولوس ميعدها^(١).

ذلكم لسان جماعة من متطفي الخيبة. الذين رغم خيبتهم والمرارة، تعاظما في شيء من العفالية مع ما وصلوا اليه من أحوال. الأمل في انتظار عودة ماضي ما قبل الحرب، مجزؤا بآلام الشعور بالحسرة. حسارة الزمن على وجه التحديد. حتى أنك تتلحظ تلمعا على زم من أطوار في الرومان على مشروع لم يسيله إلى الحياة لا في الحرب ولا في السلم لكن هذا المثل أكسب الجماعة الثقافية حكمة، ما كان لها ان تكتسب الا تحت عبء الحسرة حكمة مؤداها تتفكر بصورة أعظم شأن سابق. إلى درجة الانجذاب بأن ماضي ما قبل الحرب هو أفضل بكثير من حاضرا. على اعتبار ان شبكة العلاقات الثقافية قبل الحرب حازت على قبيل مقبول من الموضوع وبيان الخطوط والمعلم. في الماضي كان ثمة تقليد ونظام وسباق ومعرفة. أما اليوم فقد باتت هذه الشبكة شتاتاً في أنظار الأرض. والذين كنا نرى بأساليبهم على قيمة أو تيار أو أسلوب ماتوا أو هجروا. نرى بعضهم أحياء حين نسالهم، ولكن نجد ان صلتنا بهم تفتتت. في الداخل بدأت صعبا علينا ان نعرف من نحن ومن نحن. وان نرى على الهوية والموقع بصورة واضحة^(٢).

ان مضايقة الجماعة الثقافية بين الحاضر والماضي، أجمع على أن ماضي. تطوي على دلالة ومزية، فقد تذكر هي تتسبب عنصر الحكمة التي سلفت الأسارة إليها. ضياء المتأصلة بين السدولة والادولة رغم ما في دولة الماضي من غطائيا وكسور وعدم توازن. قد تكون الحلقة المقسوفة في رؤية كهذه، هي انقضاء الاحتمال التاريخي تحت وطأة الشعور بالحياة. فالأني سيكون فطيا، ما دام الناعفون بالسلم السياسي يؤدون أدوارهم ويساهمون على طريقة أهل الحرب. وسيزداد الشعور بالبالأجدى لأن هؤلاء الذين يتولون العملية السليمة هي أهل الحرب أنفسهم.

في المر الاجباري روح المتفوق يتوزعون خيالاتهم تصيد التكتيك الاحتيازي بالنسبة إلى بعضهم كان صعباً ومسرراً الله استبدال ما يلائم الأوضاع والتحويلات بوزنهم الايديولوجي. التفتل. وهو من بين هؤلاء راجع بتطوري باعتصام بلردة، مع قيم سبوت واستمرت مع غلبة والامرأة في نظام الشوارب الدولي. فكان له في لسان. بعد الحرب - تصيب والامر من هذه القيم. المتفوق على عيبتهم راحوا يتألفون جبراً على عادة الحياة التي استولتها الرمن الجدي. هناك جمع منهم، سأل إلى الماضي دون ان يبرز وضوحاً في هواء. بدأ مشوشاً بمحكمة الاتصال والحيرة. وهناك جمع آخر ذهب لمحب طائفته، ومدعه، وعصيته الحرة. ومنهم من راج يستوقف ما لديه من معارف حصلها من الزمن المقتات، ما قبل الحرب، ليقدّمها كسلاح ايديولوجي لتدمير مشيخت السلطة. وههنا حالات تتناقض السلطان الأمر، ما دامت ظروف قياسية الفت بها تحت رايته واستمداد هوائه، عاق يرمي أما إلى اتقا.

لسوكة الابدائي تجمعها، وما إلى الاحتصاف بما في حورتها من امتيازات في الوظائف العامة وإدارات الدولة أو مؤسسات المجتمع المدني. ذلك ان سلطات الطوائف لم تدغم عمالاً أو فئمة في مسطرح تفوقها الا ويجعله وسيلة لتسجير جنوبها واثباتها. اما من ظل على مسافة سيرة من طوائف الأهلية فقد عرّف من مبادئ التأثير مستحقاً إرجاء المقاومة إلى زمن سيأتي (وهؤلاء أنبا على ذكرهم فيب سس).

قلة نادرة احتفظت بحق الميعة والاعتراض والاختلاف بمقدار ما تتسع فحة الاسترخاء والحرية السية. مع تسجيل حالات متفرقة انتهت إلى بطولات مأساوية فكان نصيبها الموت والتشريد. والتجسير والعتاب الجسدي والنسي. ومن الأفراد والجماعات من يتنمون إلى أصول سياسية تقليدية جاءت الحرب لتطيح زعامتهم، فقد سلكوا سيرة الشفة. فتجاوزوا مع الحرب وتقاليداً وموجبات حركتها، من دون ان يتخبطوا في جميعها تقليداً لخبران ما يمكن من عناصر قوة واعتقد كثيرون من هؤلاء، وساهم من عدادوا العمل الحزبي في بدايات الحرب وتخللها، ان التحويلات الجفائية التي يترسخ بها الوضع السياسي - الأمني في لبنان سوف تمكنهم لا عمالة من تجديد زعامتهم ومواقفهم السؤلية في الحياة السياسية على اعتبار وان الانسان للنسي إلى حمية صغيرة من القيم يستطيع ان يفضي على الامسان المتني إلى حمية أوسع من القيم هي في طرفيها إلى التلاشي. اد اليقين الأكبر هو الذي يقوم بدور المحللة في عملية التسلط الفهم. وفي اليوم الذي سترجع فيه أبواب الحكم الأخير فإن الانسان المتجر من الق هو الذي سيمر حلال عالم أوان يصنع نفسه^(٣).

تترتب السلطة على الدرام في سبيطة تمكينية لخواصه الشعب المتفرقة وتتركز هذه السياسة على خطوط ومستويات تتعا حجم الأفعال الثقافية أو السياسية للحضارة:

- أ - إجمال الشعب غير العقلية خصوصاً اذا كانت مجرد ظواهر لا شأن لها.
- ب - احتواؤها في حالة كونها فاعلة أو هي أضرمت شوطاً وراثياً في حضورها السياسي والاجتماعي والثقافي، على ان تكون ذات قابلية للتأخرات الأخرى صم أوعية السلطة الحاكمة.
- ج - يحصل ان تلجأ السلطة إلى التوسيع الفري عن طريق العنف. وسيكون لها ذلك. فبالعنف هذه المرة سلاح شرعي. والسلطة لا تعيا بما ينبغي ان تتوسعه من حجب. لأن بيان الأمر مقبم تحت ابط سلطان الأمر.
- هكذا أقامت الحرب جداراً يصعب هدمه يسر في خلال أجل قصير. جدار يتصحب في وجه النخبة ابتداءً، ليفصل بين واقع الحال وما ينبغي ان يكون، بين ادراك المشهد التسلبي وضرورة تجاوزه وإعادة تأليه. ان ما صهته قيم الحرب هو لها رسخت خط حياة، فيه من غسل الدماغ وإعادة تشكيل الروم والذاكرة، ما يكفي لتسليط الكائن الثقافي، وأحداث فجوة هائلة في منظومة الاحتمالية. لكن ادراك الاحتمال الثقافي هو مستهل نفط التسليط الذي هو في صميم نهج السلطة. به تنويز اشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة على سباق. وفيه يتنوى الكلام مع الخلف الفعالي كمدخل للسلطة وتكريب عليها. كأن تبني من حقول الثقافة سلطة موازية تعترض وتراقب وتتوسس لحياة... □

- (١) السيد خاني صهي - التفاه
- الحمد لله لطفه الانفس، السيرة.
- ١٩٩٣/٢١٦
- (٢) ولاية الرئيس رفيق الحريري
- هي الولاية المتكورة الثالثة بعد
- الرئيس عسك كرمي ورشيد
- الصح كسوا لولا الحكومتين
- الأوليين استعدا مقلي لثالة
- (٣) الشاعر أسى الحاج - النادرة
- ١٩٩٤
- ١٩٩٤
- ١٩٩٤
- (٤) مشروع احداثه المهرم -
- محمد علي صرحا - احبلة ١٧
- ١٩٩٤
- (٥) بصير صهي
- (٦) أحمد - بسبسون.
- ١٩٩٢
- (٧) الكلام فيكون أيضا ورد في
- النص نفسه.
- (٨) كرمي صهي - ذاته - الفكر
- المر المهرم - صهي ١٩٩١



كتابة مستبدة

الحسن اسويق
المغرب

هذه أصغر جريمة يقرئها هؤلاء المشتاعرون. جريمة إحصاء القلوب العام والإنحراف بالشعر عن وظيفته الأولى والأخيرة، وهي أن يثير قينا الإحساس بالحياة وعبارتنا السياسية .. ويبحث قينا الأحاسيس بالفصح كمرحلة في كتابة مظهره في القوي والضعف والتخلف والتسلط والضعف والتسلط. إن الشعراء اليوم، يعطرون بـ "نورانية" الفتي التي تحبذ فيها من يتكلمون دمي بصمتهم، وما يقولون وبدلاً يقولون، ما يجيرون سبب عقائد كوارث، وعقد الشعر سلطته وهسته ويربهم.

كل شيء يحدث والتحدث يكون دوماً. وعقد يبدو الله .. ويخلص من عقده المشرع بعد ما، دوماً يذارت كل شيء إلى هذا العمل الخبيث من أسفه دوماً وحده، هذا، مشترك بين العديد منهم، يتابع الأعمال لشعرية، والقيد الذي يلاحق الأعمال "تدريه" (القصة والرواية) إنه يدل أن يدنو بالمقارن، من العمل الأدبي، يصعد عنه ليلقي في مشاهدات نظرية الشعر أو نظرية المرد، فيعرض عليه نظريات نقاد غربيين في الغالب، وتصورتهم عن الأدب التي تروعلوا إليها بعد استقراء متن أدبي معين. فهم يتلفسون من الأعمال الأدبية لصياغة نظرياتهم عن موهبتهم، ومواقفهم، عكس ثقافتنا الذين يتطلقون من هذه النظريات والمواقف ليحكسوها على العمل الأدبي.

■ أعين العدد التاسع والستون من مجلة "مواقف" التي يديرها الشاعر أدوبيس، أن الشعر لم يعد ديوان العرب، وأن الرواية سرقت منه هذا القلب الذي استأثر به قروناً طويلة حتى خلاها تركياً كميّاً وكيفياً هائلاً، وبغش ذاكراً لا تغزى معالها. وإذا كانت ظاهرة تراجع الشعر قد شملت جميع الأنظار العربية، فإن درجات حدتها تبقى متفاوتة من قطر إلى آخر فالوضع الراعي للشعر الفلسطيني أو السوري ليس هو الوضع الراعي للشعر المصري أو العراقي مثلاً. ويقدم الإنتاج المغربي دليلاً على تشابك خطوط هذه الظاهرة وتداخل مستوياتها فيما الذي حصل؟ وأي غنل أصاب هذا الشعر فألفقه سلطته وأبعده عن جمهوره؟

هل هي أزمة؟
الذي يفتقد بعد طموحه الأشياء بقي ذلك مبدأ قطعاً. إذ كيف يكون الشعر في أرمقه والآلة الشعرية تضج وتدور ولا تتوقف عن الحركة، عن الحركة، والشعر، يتجوز عشرات القصائد كل يوم؟ قائلهم كثير، فهو في الجرائد والمجلات، وفي الأذاعة والجامعة، وفي الشارع والمقهى، وهو ممسك في كل مكان.

إن هذه الكثرة في نفسها مظهر من مظاهر الأزمة. فهي توازي مفهوم "التضخم" في الأزمات الاقتصادية. إنها مؤشر إلى اختلال الأصوات وعدم قدرتها على التميز والأصالة، وإلى حالة الترويض التي يعيشها الشعر، والتي تجعل من الصعب التمييز بين الشاعر والشاعر والزحام. وأخطر ما انتهت إليه هو أنها أصبحت تعتبر الشاعر هو من شعر ديوان أو أكثر، دون النظر إلى ذات فعل القراءة وحالات التلقي في ظل هذا التسبب بضياع الشعر الحقيقي وسط رجة الكلام الكثير، ويتلاعب الشعاعرون بمناوئق القراء، بالتناوب مع جهات أخرى (التعليم، وسائل الإعلام، وزارات الثقافة...) فيهباج المنطق إلى حدرج دواوين شعرائنا ليبحثوا عن الشعر بعيداً عن أرضها.

شعراء مجرمون

ميلود بنباقي
المغرب

ننشئ، أو تعريفها، وكل تعريف - كما قال سيوزا - في وسبب، سبب للحركة والدينامية. ولعل هذا هو هذا لائشتر إلى القول: الكتابة موت.

■ تقوم الكتابة (كل كتابة) على قاعدة النظام (ordre). بتنظيمها فرضي الأشياء الواقعية بسميتها، عبر اللغة كتمل من أمثال السلطة كما قال



من هنا القول بأن الكتابة هي «حبر على ورق» . لأنها تستنزف «حيطة» بصير دويدا، إنها حاملة الموت، لأن كل كلمة هي تجريد وتصارف، إنها عملية منطقية مرهبة مفارقة لحياة الأشياء، وإضاعة للكلام عندما نكتب، فنحن نفهمه . والفهم كما يوضح جيل دولور: «هو ما يمنع الفكر من أن يكون مجرد رأي أو سافرة أو شريرة» والكتابة، بهذا، تصير اختياراً حجباً (مداخلة وشريرة)، ومن ثم بصير كل كاتب «مقتضا» أو «صير المجتمع» وإن لم يكن كذلك، وبالصبر المبدئي هذه المرة، فإنه مثقف ثوري يسطر ويصير ويوجه «أكياس البطاطس» (ماركس) التي لا تكتب ويكتفي بالكلام المشدول . ويعتصم ذلك لن يصبح «كل أسنان مثقاة» (غراشي).

قامت الأيديولوجيات التوتلنارية، بحكم غرامها بالكتابة النظرية، التي تروم التنسيب . على «أفولوجيا الوحدة والطايق»، وهي معرفة سطحية مبتدلة بالإنسان خارج جالته التداولي أو بعيداً عن «الشرط الإنساني» (la condition humaine) . تصير بلير باسكال . تأخذ الكتابة في هذا السياق علاقة استبدادية: المزيل والمرسل إليه، إن الكتابة هذا الإخراخ «الإنساني» المطع، كان نابهاً من حاجة طافية لأولئك الذين هم الغلبة والحكمة والراغبين في السلطة عبر القانون (الفصول، الأحكام...) للذين في الكتب، وذلك كان من اختصاص الأساقفة الذين يكتون فقط ولا يعملون

لفظ جهشت الكتابة الشديدة (Aphorismes) . وعندها ينشأ - ضد منطق الحيوية والإعلام (بالمعنى الأطلاقية للكلمة)، ضد مفهوم الوحدة الذي يعكس وجوه الذات المتمسكة للمعنى والمنحكمة فيه، حيث تمدو الكتابة كعملية حصر وتعليق خاضعة لثباتية: «الوحدانية» والحقيقة،

سفرها لم يكتب . في مأساير الحكمة في ساحة الإلهاد: كان محاور الناس ويذهبهم الرأي ولم يذبح معرفة (كل ما أصرفه هو رأيي لا أعرف شيئاً)، لأن يستخدم الإنسان أن يعرف نفسه (أعرف نفسك) . ذلك أن الكلام - على عكس الكتابة - ينتج مجالاً للتداول والجدال الجسدي، مما دام الكلام محل الأعلبية العظمى . إن الكلام محل ديموقراطي لكن ليس على المبرك كالمسيحي أسولون بل داخل الحلقية وليس المناظرة عند العرب المسلمين التي تتم في مجالس الأمراء والوزراء بعيداً عن العامة . هل يمكن للكلام أن يشكل بديلاً من الكتابة؟ يقول بير بورديو: «إن أي لغة للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صانداً من شخص يملك سلطة الكلام» . لكن، قد يتحول الكلام إلى سلطة، سلطة مرصية وقوة سادية صاعلة إذا، فقط إذا، انحدرت والفتق . الحكماء في الفعل الجسدي، وليس كمن

ديكي زيرو دلاووده
ويبين من أجل الكتابة الشفوية: من دلالات الكتابة الشفوية الإيمان بالاحتلاف والآخر، إنما على تقبض الاحتلاف، تترك غراشت... لا تقول كل شيء

جائزة «نوبل» وكهنتها

نزار سلوم
سورية

علاقة القطيع الكبير / الجيش الجرار المزاح من مؤلف وعشبات الأبدان الأولى / خصلصات الأصل إلى مستوطنات الضفاد الكهوية الموسومة بالزيف، حيث يبدأ باجترار الحروف الباردة والتكلمت الميتة كتصوير من ولاته الكبير وفننتاته العتيق، لحلقه الجديد

ذات مرة من عام ١٩٦٤ أهدت جان بول سارتر من كمين سلطان الحائرة فرصها وأسباب شخصية وموسوعة لكن المزمع (الطائي حتى) بدرج اسمه مع بوريس باستونك الذي كان قد رفضها قبله، كمتبردين / عاقين / بلي (وطولوين فارون أيضاً) من أين تسعة ولاتين ملتزمًا نظام السلطان ونعمته يتنهد على العزاس الزمنية السوية المجددة لسلطة «هائرة» ليلى جان بول سارتر سوى وأقره فائر من النظام، ولم يكن مغفولاً له... إذ ما يزال والديناسية قادراً على ممارسة إجماعاته / تنبذاته بالشفاف والآفة عبر التعويضات (الحائرة) التي يقوم بتخفيفها أو بحجبها، وفي الحالتين ينفذ بالملخية الأداعية بل زوايا انتظاره / كجده... حيث لم يبق لها من مكان تلوذ به تنهبر من عسر السلطان الذين يقرودون القطيع الكبير الموجود (والمتسل) المالحق والفطير والشهوان، ولكن المطلوب والمتخلف أبداً.

■ من ريتيه فرنسوا أرماند (سولي بريريدوم) الفرنسي الذي افتتح القرن العشرين بدخوله عملة ألفرد نوبل بنبه جائزته عام ١٩٠١، إلى ديمرك ولكوت الحائر الأنهاء، وإن كانت ورقة ألقته تشير إلى ساتالونشيا في الأتيل الصغرى والذي جاء تعذره التسلسل التسليم والتأثيم من سكان عملة بول لي توسع سويو، سترمس المشهد الغتص أو لستوب (نلتصتص) من درس الانشطار إلى غشائر سلطان الحائرة، حيث يتكرر صومياً بعد موسم الظهور الاستثنائي / التوسل الملح أو الفيلة التعنيفة وإخلاقه الفطيرت الواسعة الموضحة بضميرها جل الأدماء والأسلحة وتصميم عليها البهائية الخشائية أنشئة بدمه أو بسوءه

تندو حظيرة بوسل بعد هذا العمر المديد كسلطان مطلق يتسبد ب«ديجات» الخلية وهواجس الأبدان ومساحات «خم» بسل من مبيدين، «رحم» تصومهم وفردانهم ويوجههم الدافع، ليسع لهم بالمقابل «أوحاماء مضادة / مختلفة» غريبة فيزاح فعلهم عن داته ليدخل في حرم السلطة / الحائرة وسداً لها / نعه المعنى لينتهي شرذاً بالقرب من جذور الأكاديمية السويدية التي تغطي شرف فجل السلطان وتقفى رشاخه الأزلي باستيطان الأبدان، وهي لذلك كسلطانها - تحيط نفسها بجالة من الفصوص السلطاني المحاس الشديد الرطب (التيب يالزعجة) الذي يستطيع التسلل بمصاحبة الرعشة وكبرياء التشميرة إلى آخر غيلة هائرة، تحتة في أكواخ دويو جاتريو أو في شاهقات تيكافو بل رعت شمس القاهرة.

إنه الفصوص المطلق القاطن على أسرار السلطان وسريته، إنه فعل والكهانة حيث يمارس أصحاب المعارف (عشكرت الأسرار) طقوس التثيت البحرية وسراسيمها، فينتصرون تعالويهم / حيلهم وأوتانهم ويغصون على محفوظات نفس يترك دواته خارجة وتنفق جلوسه وطيش إلى ملحق والشم الزوي الذي يذبح غيلة بوشم التثيت السلطاني،

يصدر

أبو نواس

النصوص المحرمة

تحقيق جمال جمعة



الزيارة



■ يعرف الصول رمضان، مصور العريس، أشهر وأهم مسجون في السجن، فرحانه في كل العاشر، بسبب بدايته، وبسبب ما تأمرهم به.

بحسب دائرة السجن إليه، أحياناً، لتسليم مأموريات لأصحابه، كتابات مسجون مشاعبه، ساء إلى بعض المصنفين، وقد يقع معه تأديب السجن، صول مصور العريس أمره وهم يعتمون أن تذهب عن يد مصور، سبي كل شيء، رختانه عسكرياً، ناسجون ويصرونه بطريقة شعبة، فجعله لا يستطيع، بعدها، أن يرفع رأسه وصوته، أو أن يرغب أدركه السجن في أوصوله إلى معلومات من بعض المشاهير، حيث مصور رحلته، ويأتون له عما يريد إدارة السجن.

فدا، شرد الصول رمضان علمت قراء اسم مصور العريس، في كشف الريبة، حتى لو لم يكن مسجوناً في ذلك اليوم، فالزيارة التي يكون فيها مصور العريس ها وضع خاص، فهو يأتي وحوله رحلته من كل جانب، لمسجون به العروق، فيدعوب عساجين في عتب، وبالفعل اسمها، رحلته عبر مدرجة في كشف لأربانة، ومن استطاع رمضان أن يعترض على هذا لأنه يعلم أن إدارة السجن لن تعترض أبداً.

يتقاضى رجال مصور، منه - راتب شهرياً أو اسبوعياً - ويعطيه سجناء كثيرة ويصل إلى سمع الصول رمضان، أن مصورا هذا يبيع المحذرات داخل السجن، لم يحدث في هذا مع أحد ولا حتى مع

مصطفى نصر
قاص من مصر



أصدقته القفرين، وهو لا يحب أن يحد أدرة السحب منه موهبا كي لا يحب أن يتلف مع مصور العريض
يقدم مصور له - ايمم والبرارات - بعض الحلوى والمندان، من الريارة التي تأتي بأحدها رمضان غير راض بها، لكنه لا
يستطيع أن يرضى، منب لمصور وفي داحته رعبه في أن يصفعه في صد العريض، ووجهه المثل.

هذا طموح الريارة، بقوده شاولي قديم في السحب، يعرف رمضان منذ أن كان حنباً صغيراً. لم يكن مصور ضمن الطاوور
هو لا يحب أن يعامل مثل باقي المساحين لا بد من أن يأتي وحده، وحوله وحاله راض رمضان أسياه وأرقام المساحين على
الكشف الذي في يده لم يتق من الريارة سوى مصور

الزوار يقولون بعيد، يمشون صجيحا، والحدو يسدون الباب الصق أمامهم. يعطيه الزوار سجاتر، ويتحدثون معهم
بعض المندعين، من الزوار، وأما المساحين الذين أتوا الريارهم، ضمن الطاوور، فنادوا عليهم وتضاعوا

لم تنق سوى دقائق وتبدأ الريارة، ولم يأت مصور العريض يعرف الصل رمضان رواء بعض رحله خارج السحب،
يرتلون بدلات وحوات كثيرة في أصابعهم. ويتحركون في صلاة الريارة، كنهم في يومهم يصحكون بصوت مرتفع، ويصرخون
من باقي المساحين ويتزاحون، أحيانا، بالنسب والضرب أمام الجنود، والضيابط.

حد مصور، حوله عدد كبير من رحله كان عددهم أكثر من كل مرة معظمهم من الشباب الصغار يحملون الشطرنج
يعرشوها لزوار مصور، فوق الأرض العارية. ابتسم مصور للصل رمضان، وقال وهو يسير بعيداً عنه

- ستعيش اليوم أكثر من كل مرة

لم يفهم رمضان مقصده، ابتسم له وهو شارد

- بعد ذلك، أريد روجتي

لم يكن موعد الريارة قد بدأ، رغم هذا أشار رمضان للشاوش بأن يأتي زوجة مصور من بين الزوار الواقفين خلف الباب
الضيق

أسرع الشاوش، خرج من الباب. وعاد ومعه امرأة في منتصف العمر، ثلثة، شحبة مصبوغة باللون الأصفر أسرع
مسجون - من رجال زوجتها - يحمل الريارة التي تحملها لزوجها. لم تحب أحداً، تايها الزوار الذين يسطرون من فرقة الباب
الضيق. فصالت أصواتهم، عطالين بالداخلون مثلاً. أحس رمضان بأنها مرتبكة، أو مبهومة أسرع مصور إليها مشياً
ومصافحاً، قال

- الصل رمضان، أهر أحباب في السحب.

وضعت يدها في يد رمضان، لكنها لم تنظر إليه نظر مصور إلى رحاله فقال أحدهم للصل رمضان

- بعد ذلك يا صدم

فردوا بطانية على الأرض العارية، وسط صلاة الريارة، وفردوا بطاطين من جبتين. فاستل كل اثنين منهم مطر في شحنة
حتى صعدوا سائراً، دخل مصور وزوجته وسط الساترين المصنوعين من البطاطين المدفوعة. ثم أسرع اثنان أحواك ومدا
بطاطين من الأمام وأخلف فأعدها يستغل من أجهتين دهن رمضان ورحله أما رجا مصور فقد كانوا حرسين على أن
يظروا بعيداً - وهم يسكنون أطراف البطاطين، حتى لا يروا ما يحدث في الداخل

أشرفت رؤوس الزوار. وتضاعوا مما جعل بعض الحود - الذين يقفون مع رمضان - يدهون إلى الساب الضيق، لمساعدة
معلمهم هناك. أراد الصل رمضان أن يعترض، فمد ساقه فعلاً. لضرب هؤلاء الذين يمدون البطاطين؛ ودفع الرجل وروحته
عابري في الداخل. لكنه لم يستطيع

كان الشاوش يتابع وجه رمضان في فلق جسدي من الجند ذهب إلى الجندار وسند جسده، فقد أحس بالدوار. أحس
رمضان بأن حده الشمس قد هدأت وأب سوف يعرف قبل موعدها تذكر أن موعد الريارة قد حان لكنه لم يستطيع أن يأمر
لذوها وسط هذا المشهد. لم يلو حاء هابط كبير، ليتخذ موقفاً حيا ما يحدث، على الأقل سيكون الأمر ليس أمره هو
وقف مصور، فأسد رحله بمخاطبهم، كانت روحته بشد ملابسها حول جسدها، وهو ينظر إلى رحله سعيداً، من فرط
سعادته صرر أحداهم فوق قفاه، فابتسم له الرجل سعيداً. قال مصور لرمضان

- ألف شكر يا أصدما

فرش رجل من رحله نظمه على الأرض، فحس مصور وروحته يتحدثان ومدت أصابعها والريارة التي أتت بها المرأة
مع يده من لائقون بمطاطهم ووقفوا بعداً مسطرين عودة ومعلمهم، ثم أشار الصل رمضان بدخول الريارة

كان عر سعيد، لأنه لا ينجح ما حدث. لكنه قال لنفسه بعد تفكير طويل

- ما الذي حدث؟ أها زوجته في الحلال. □





فسحات

حذاء خشن

فؤاد شريف

موس

نعم! هكذا وري!
لست أدري إن اتبه إليه أحد، ولا أنا حقيقة
كنت أنظر مثل هذا الجواب ما كنت أنا الذي طست
مسح حذائه. ولا كنت أروم مثله من المرفق فقد
عزفتي الحقيبة بالناس جيداً، وعلمتني أستشف
أحشاءه.

أعطي اجري! هكذا أهدتها...
من فمك!

وتحت ثيابي أمامه وإصراري على نيل حقّي، وكى
لا يفتخر الوقت، فأواصل كذي وعنائتي... صال
الطيب موقار، أدخل بيده البيضاء في جيبي، ووضع
الأخرى على الخفية وأعطاني كلاً! تقولين اجري!
بل ركلة بحدائه! تشووم الذي تسطح يدي بصياغه
ركلة... حصرحتني بعف على مدرج ساحة الفقه
فصحك من الناس من فمك، ومنهم من شتم
الزمان ورسه حست المعصية في قلبي، ووادت السمعة
في عبي أحسنت الشورة في دمي وهدمت دلمت
شئت يمي وتنامي.

أوه، اختي! شرطه، اختي!!!
ماداً

سيارة الجيش تقولين؟! أوه، ذهرت خطأ فأساً لا
أختي الجيش، إنما الشرطه. يقولون كمة انتخابات
بلدية ستجري هذه الأيام ويحكم أن زائرات الشرطه
قد قد غمت بالسشورلين وماسحي الأحذية إهم
يريدون المدينة - حسب قولهم - جيدة، سلا هؤلاء.
مصة منهم نظيفة الشوارع والمباني حتى تصورت
الاتحادات

بعم!

صبرك حذني، قال أنه قضى ليلة هناك... في
زناينة الشرطه! خسرته وتعبوا أوقات، ثم حلو
سيلة. بعد أن حذروه من مغبة العمل بمعدك
نفس!

هذا القدر الأسود!

ربما أيضاً عن...

أجل! يظهر هنا أنه حقيقة صادق. فهو يعيد
التخاطب معهم ويعرف أدايم! هتياً له. كلاً! أنا لا
أحسده.

والسياح لو تعلمين، لا يجسود بلانتي ملين
مثلاً. ولا هو يصير عليهم الفينين! بل مثل هذه
للناسية، بل، وكثيراً ما يريدون عليه بسخاء!
فهذا السائح الذي حدثك عنه مثلاً، أعطاني
رؤاً.

أشكر الحب!

أعطيني الدينير أولاً، ثم ألقه بالقهوة الإنجليزية
التي تشارلت عنها ميروك. أترجي أنها تعادل عديداً
صف ديال فلف... ثم، أختي، بمعدك إلى ذلك
الشرطه. أليس يساوي المجموع ديالرين لو أكثر؟
ولولا حاجتي لماعنا إلى القعود، لما كان ما أعطانيه
وزيادة، ليدللك تلك الأيتامه الرقيقة التي أشرق بها
عياه علي، ولا تلك الطيبة التي أستشفها من كلامه
ولا أنهمه...

أنا لم ألق عليه كي أصبح حذاءه، علماً أنه يفعل
ميروك فقط، مجرد أن سأله مدحاً كلامي بالأشارة -
ولسان مطهري! أبلغ - مد إلى ساقه بحدائه ميتساً
ولكن...

قبل ذلك - ولا أنسى - كان رجل من بني جلدنسا
عليه مظهر اليسورين، يجلس متفتحا إلى طاولته
وحده، غير خفته السوءة تشاركه المجلس على مقعد
آخر عاذ كان للتر قد حرج تقيل الخطوة من البشك
الرطبي الذي يخالل الفقه بعد أن نقلت له حذاءه
الحشر، وتفتحت ضعف البوق أسمحه. يسأ لعتة
السياه! طلبت أخرج من بكل ما أوتيت من أدب،
خافض الصوت والطرف. لم أليس بكلمة واحدة
سيئة. صليغي! ولا قمت بحركة واحدة لا تلق.
حك وأسه الصلحاء قليلاً، واستجد بلمحة الركبة
وقال: «مره شيت!»

■ نصف هذه الطرقة التي تأكلين! أينها الطفلة
الدللة، أصبح لك حذاءك!
لا، لا، ليس كلها.

مد دورة شمس لم يطا الطعام جوفى...
كلاً! لا تجزعي فقد أدمت الأسلاك، وتعودت
الغذاء طويلاً على الطوى...
شكراً...

أما الطرقة، فاذكري أني طعمتها مرة... مد
أسرع أو نحو ذلك... طعمها تماماً مثل هذه
مسحت له حذاءه النظيف والبراق، فأسطنتي زوجة
طرقة أخرجتها من صندوق أبيض حلوهاً، ونارلي
هو دينار... ومعه تقود لمرى...

هما سائحان أروميان، لا أدري بالضغط من
أين... فقد كلمني الرجل وكلمته، ولا أحسنا هم
ما يقوله الآخر. ذلك ميروك الذي يجناب الأجانب
بلضاهم ومهمهم... لقد مسح حذاء فرنسي فأسطه
علبة سجاير. قال أنه باعها إلى سائق تاكسي بدينار!
يكذب!

لا تساري السحائر الدناتير...

تصوري، حتى تلك القعود التي أعطانيها ذلك
السائح الأجنبي مع الديار لم أعرف حاليها، أتخلفها
ميروك مني وقال أنه أبلغها مساة مع سادل الحانة
سدبار! كل مرة يسبح فيها لأحد السائح حذاءه
وسأله

مسحت له بك؟ يجيسا

- ديبار!

- وذلك السائح أعطاك كم؟

- دينار!

يا ميروك! ألسنا بعد كل هذا محقرين حين سميناها
ديبار؟! نعم دينار!

ولما نراه يمشي أمام غير السائح، يسبح أحذيتهم
ويلعو معهم ولكن...

جسوع، عسراء، عساء، ثم الشرد، والسرعب
بلاحي، بكني، ولا ألقى المسك ولا السكية

هذه العاشرة رثاً فكيف بالمعشرين؟!
بدعني الرحم... لمظني المدرسة تنقد بي

البراري تجلدي عيوسهم تدوسني أخذتهم... ثم
تضيق بي المدينة بما رحبت؟! إلى أين؟!

لم المشاكل أن لا يجد الإنسان مأوى
كبرى المصائب أن لا يلقى المراء ملجأ

.. ثم، كأنما هم يخفون في جراح الصبح من
الرحمة، فيهرعون بما لا يعرفون... أنا أبحت لك

عن صنعة أخرى، أو مهنة تعلمها! نعو
كأنما الصنعة التي يرتزؤون قطرة مؤرمة، شردت مثلي

يا لها، فأبحت عنها وألقاها، ويختر العشب تحت
قدمي بعدد!

أوروه!
حتى جذالي للبعوض إسماله ينوي العلد بي!

كفراذي المضح تقاسم! لم يبق فيه ما يسطق الإبرة
والخيط!

التفت العصلة قبل أسبوع... عندنا المحترم
الوقور تألف الطيب حين رأي، وأمرى كأنه لم يبر!

أفجحت بصي عليه إتحاماً، فالتفت إلي نصف وجه
وفال.

- عيب، عيب يا ولد الذي فعل! استبح،
وارجع إلى الجبل الذي أتيت!

- وتلك المرسلة التي كتبت زوجها، والعقصر
يشبهها؟ أتكمل ولدها يا عمدة وتحفظ لها كرامتها؟!

قال يصح بجهته: ها الله...
قلت حبسها! وإن كانت بك شهامة تظهرها،

فهدد عشرة دنائير خدعا: أفرح يا أمي وطمتها علي!
كانت حصيلة شهر من العناء، وكانت حيلة

السعي، أن أعبرني أحد جاء أمس من هنك إلى
غريب له في زيارة يأن العصلة الأمين سلم لي

حصة الله!
أين أنت؟!

أنا.
في أحكي؟ □

(٥) سورة الفجر - شب اصبح
الأخيرة - فبصره موبه ودرجه
عادل الفجر - استعجاب - وافر

وطن الخجل

خيل الطويل فلسف

واعصر أن البرق يذيب حرارات الشوق ويكرس
ججاج عظمك الأخيرة عبر جسد ضائع كالفجر الرابع
في ساء طفلة احتوتها أحزان بشرية. أتيت قبل الموعد
ولم يبق سوى الله، بيد النسخ ليسفي الشمس ولكن
مقابلها كانت تسترق من الجوع جسدي ويبدل ذهني
وقرابين حزني وأهبار دمعي ويبدل المصير. وضعت
قليلاً كأنني اتفقدت وحنني ورفقي قبل الهوس،
ولكن بلوي اقرب تصاعده الشهوة وتجلج العلاء
أمام المرأة وتستغيت بعاشق الكسرت دمعته حين
التحم شيطان أحرس

معرفة سيدي أول الغيث عاصفة ولم يكتمل الشعر
ولم يبق سوى الرمد الحزين والدموع تارفة بهما يسقط
الفجر والمرأة واضفة والتعكوس يمتحي على المرأة
المكسورة بخطوات مترددة.
ومن في الدخان والخجل الأصفر
تأليف من تركوا للمعني الأناكم وساروا في طريق

الليل على ضوء هيفاء صغيرة اصططحت شعوباً
للشمس كي يبردا صورة هابل. فكبي التلح الأحمر
في جسدي. فرفضت الكائنات والريح أن تنسري أمام

الشمس. هدبت فيهماء أخرى مع سقوط القمر
البردي في أوتار حريف قد صغي

فترا بنسجة الأيام وجلسوا ياكلون أصابعها
بلهيب أصابعهم ويثرثر منها في أدنى لا تقرب فابتعد

الآن قيل وصولي. فوززت وحي لأن أسأل ولكن
كان السؤال حرباً اقتربت من السؤال بحرب لاسالة

هل بعد الشك بقى؟
أحزان بتسجة الأيام تهدني أغنيات ناقية كليليب

أصابعهم وتساألني من أشعلها في صحراء بلا فب
كألوس العين

أتوقف الآن قبل السد وأهلي غابة حلمي قبل
عجيب خريف آخر.

فتد كهره الفرجل وتحت عن قائلها منذ
هروبي من الأسس عبر غيول معجزتي الأبدية ويثرثر

منها في لثني لا تقرب، فابتعد الآن قبل وصولي أنا
والموعد معاً

لكني كنت أزال قبل الموعد قبل الذهاب.
كهر هذا المساء يحمل في أحشائه بقايا أغنية عزتها

من صغري على جبل القدس وسيت أعزها في
القرة كأنني أبحت في القاع عن دولتي صغيرة بحجم

حيلة نعل أسكتها وأخذها وطأ أو حريقاً أو جواز
عصر. كأنما يسير خلف السراب على عريف

الربا... سقطت أقدام عترة بتناهد التلح الأبيض
ولم يبق من أشوها سوى لغة مشتركة وأحزان

ليونة... وأكوار خطايا.
لكن الشتاء كان حزياً وحياد الكون يبكى فوق

الطريق المؤذي للسفر. وملك الكواكب يستقبل
القادمين ويهدي كل عصفور منعد قعراً صغيراً.

والقمر الأكبر يحمل سيفاً ويخرسه في جهم ليقايله
البرق لكن الرباح كانت تؤنس أحياناً. لون فبسات

الدم لتلثمع بعطي وجه المرأة. □

يصدر

عربيات حضارة ولغة

نقولا زيادة





كوايس مخيفة

شاعر عبد الحميد

البلدة الأخرى

رواية

إبراهيم عبد الحميد

رواية الدرس للكتاب وتصور ليدن بيروت ١٩٩٢

■ «البلدة الأخرى» هي الرواية السادسة لروائي إبراهيم عبد الحميد بعد روايات «في العام السابع والستين» و«ليلة العشق والدم» و«المنافاة» و«العباد واليهام» و«بيت الماسمين» وكل هذه الروايات تصالحي اجتماعات والشخصيات الغامضة التي يعيش فيها الناس أمهم التاريخ والمتجمع رغم ما يضطرم في داخلهم من أحلام وصراعات ويسلط عليهم الكتاب بشخصيات ومجتمع غامضة فاشأ أيضاً في «البلدة الأخرى» رغم أنه خرج برؤيته من دائرة السوطن (مصر) إلى دائرة وطن عربي أثير (السعودية)، واختار منه بلدة أخرى هي تسوك وصورتها الطبيعية والاجتماعية في مشاهد اسمرح فيها أنواع ساخيل والمخيم والأسطورة، كما اهتم بتصوير أفكار والتفاعلات وأحلام أعداد كبيرة من الشخصيات الغامضة التي عاشت فيها، وركز شكل خاص على شخصية اسمايل الذي يكسد يكون والقضاء الذي يحكي رواة إبراهيم عبد الحميد ليظهر أفكاره ورؤاه شخصية «اسمايل» إذن هي كما قال عنها الدكتور شكري عباد شخصية مختلفة لا تنتمي إلى عصر الواقعية مثل إلى ما بعد الواقعية. ركاز حامد لا يمتد أن يمحرم من بين الحوافز المعنوية التي يمكن تحليل هذه الرواية في صورتها احتراً أن نركز أكثر

على ذلك الحد (البعد الواقعي) على الجانب الخاص بالكوايس والأحلام، كما وجهها بعض الأنشاة إلى اهتمام الكتاب بالولن والعصور وهو، والخيال والخيال من حيث أن البنية في تصوير هذه البنية من العصور والحد إلى حد

يكون منحد، خارج (عنه) لأهرك بحري سرح خاص يسهل مع سرح سرح (ب) في دة حرم، وأصمورة، وب يسطح سرح له حل من رؤيته وتاريخ رواة وكس، وسرح، حرام سكر، وسرح لا سرح سرح سرح سرح سرح سرح لا يترام، وتكون ذات الكتاب/ الراوي هي البوابة التي تصور فيها كل هذه المكونات تظهر في الرواية أحداث ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وموت عبد الناصر ومعاملة كاسية فديده (على نحو خاص) وحرب فلسطين ١٩٤٨ وحرب لبنان والتحول الذي أصبح وسط هذا الزمان والمهمة الأمريكية والأوروبيين الذين ما زالوا يصحكون على العرب، والتحول التي حدثت في مصر في السبعينات، وعمليات الشعب التجاري، وعصائبات الاشتراء والتصدير، والثورة الإسلامية في إيران، وطمع الشاء وعوله بين الدول ثم قبول مصر له، تذكر الراوي لظهوره وجب أنه له وقام أحسنه باستغلاله وأسا شخصه الواجب والملاذ، العائلة التالية (ص ٢٦٥)، بونو وصياله الحق، دكرسيات حبيبه الأولى، ولحظات الرومانسية التي تحققت ذاتها في ملوح أهدافها، المكان الذي سافر إليه وفيه اغترب وجلس يقتل الوقت بمشاهدة التلفزيون أو

موت الديك يرمز الى انتهاء عصر عبد الناصر



أصلياء العزراة وقتلها.

يتمتع الكاتب بذاكرة سبانية حية وحيال بصري غصيب يتجلى في كل صفحاته، العمل، مما جعله يرسد الصور والأحلام والأحلام والكوايس والشعاع السوية على نحو شديد الرقاعة والدقة والحساسية وتظهر برقة وصحة لشعاع البقعة في تصويره لشعاع الشوارع العام (السويدي) (ص ٣٩ - ٤٠) ويصا في وصفه لأكلة الكسة (ص ٣٦٧) على نحو خاص. أما العالم الليلي، عالم النوم والأحلام والكوايس فهو ما يسترعي شهادته في هذه الدراسة أكثر من عالم البقعة، وذلك رغم التداخل الكبير بين هذين العالمين وصورة العصر بينها عند التحليل ولذا كانت صعوبة الفصل بينهما عند التحليل ولذا كانت هذه الدراسة مجموعة من النواحيات الصرية والدراسة والمخيلة عميقة أعصت شديدة سرح تحضر مشاهد لوم بعد مشاهد البقعة والدراسة مسخرة، وانكسرت مع أحلام وكوايس هذه الرواية جسدت هذه المشاهدة «اسمايل» للتشويرون. يتحدث اسمايل كثيراً عن بومه وعن أحلامه وعن كوايسه وعن الذكريات التي ترد إليه عندما يشاهد أحد الأفلام، فيترد إلى ذمته الذكريات ويشت الشجر فاللوم بالنسبة له مشر وسواسي غناس يتجلى أحياناً في اختلاص غفلة تركي فيها أهدان، فيصع فوق عبي دتر تيلما من الظلام ويشد من قنم إلى أسمر ساطع (ص ٢٦٨) يفسر الرواية منقطات من بقعة والنوم، وقد يكون حلال بقعة ساطع على كل ما حوله، وقد يكون حلال اليوم مشغولاً، أي متنبها لكل تفاصيل أحلامه. يصف في بداية الرواية أحد كوايسه الجمعه دريت مبي أترامح في بطة وفرع، ويتقدم بحوي أربعة رجل سود لهم عيون حاطقة، كل عجب في حجوم بيضة تدور لماني، وفي أيديهم سباط طويلة زعموا عالياً، وأسا لا أعرف أين أنفهم، فهم يحاصرونني من كل ساحة وسولوي، وأسا أترامح سطرني، حتى دحت في رقبتي مسطحة محمد من حسي





كتب

وعتفي جدران عالية من حجر يترقئ أسود
عقمن، جدران أشبه بجدران الضلال
الفتنة، وراحوا على مهل بصبروني، وصل
مهل عيونهم تدور، وعلى مهل أصرخ، ولم
يأت أحد لأيقظني من المجرى الأخرى.
لا بد أن صوي لم يصلهم، ولعل لم ينجح،
وقمت لأهشأ أنظر حولي، فأدرك أني في
حجرة صغيرة في بلد بعيد (ص ١٩).

الناصر البارز في مشهد هذا الكابوس
هي: القسوة والظلمة والرعب والوحدة
والفتنة والوقوف والانفصال الانساني
الواضح، الرجال الأربعة يرمزون إلى مكان
المجرات الأربع الذين يقيم معهم، وكل
واحد منهم حرية منزلة، إذن فالقسوة هنا
اسمية نعية أكثر منها حديدية بدنية قسوة
مبتلها هذه الجدران العالية التي يضعها
اليس بين بعضهم البعض أو بعضهم الوطئ
بين وبين مواطنيه، وقد صور الكاتب هنا
حياة الليل التي تعيب الانسان خلال
الكوابيس حيث يبدو الصوت وكأنه لم ينجح،
والحركة وكأنها لم تحدث، وصوت يبدو كل
شيء وكأنه يحدث على نحو عظمي (على مهل)
ودون من أجل أن يكون تأثيره أقوى، وذلك
لأنه يستغرق رماً أكبر.

تكون الأحلام والكوابيس وسيلة لدى
«إسحاق» للتفكير في معنى هذه الأحلام.
والكوابيس وهي وسيلة لشرح أفكاره
ومعتقداته حول الأحلام، وحول الذات،
وحول الواقع، يعتقد إسحاق في قراءته أنه
يصدس المشرين تنسدر الأحلام وبعد
الانسان تكاد تنعدم، «بعد المشرين يشرع
الانسان في تحقيق أحلامه، وبعد الثلاثين
يكون قد حقق الكثير». أنا في الثلاثين ولم
أسبق شيئاً ولا أحلمه (ص ١٩). والحلم
هنا ليس هو الحلم النوم، بل حلم المشرين يشرع
حلم الحياة، أحلام التحقق والاكتمال. يكره
إسحاق حالة عدم مشاركته زملائه للمشرين
أحلامهم وتساءل: «لماذا لا أحلم حتماً
مثلهم؟» وتساءل هل وصلت إلى أنني
شخص واعي بما أنا فيه، واعي شديد الرضا
لا أرى للحياة بعداً غير عادية أي وأخوتي
بعد موت أبي. كثيراً ما فكرت أني ربما
هرت شخصاً غير واعي في الحياة» (ص ٢٠).

تحدث إسحاق عن تلك الحلة التي كان
عليها قبل سحره، عن تلك التراقات القديمة
التي تسقطت وعن ذلك العيار في الفضاء
والذي يصد بصوت الروح قبل أن تنشأ
ومن كرهه حالة الرضا التي تزدني بعيشها ثم
قراره بالسفر، وسعيه لتحقيق بعض الأحلام
والتي وجد بدلاً منها الكثير من الكوابيس.

ترمز هذه الرحلة التي سافر فيها إلى
الصحراء إلى عبوره لبر الحياة بكل ما يجرع
فيه من صراعات وأحداث ومشاهد وروى
وقد صورها الكاتب في مشاهد تصويرية
ومشاهد توثيقية تضمنت الأحداث السياسية
المصرية والعربية والعالمية التي سبق أن أشرنا
لبعضها والتي كون «إسحاق» اتجاهه رؤى
خاصة تنبع من عن قومي وطني واضح
يرفض الضعف ويرفض الاستسلام. ترمز
هذه الرحلة اندل إلى عبور بحر الحياة وإلى
محاولته وتغلبه على الصعوبات، ومحاولته
تحقيق بعض الحياة، لذاته من خلال بولته
لرؤيته الواضحة، وأحلامه وكوابيسه ترمز عن
توقه إلى فردوس يظنوه ليس موجوداً هنا أو
هناك، في «هذه السيلة» أو في السيلة
الأخرى، لذا تكشف عن مواجهة للإنسان
ومقارنته للأفكار التي هي ضد قضاة،
يقع عذالات لروحها قبل «بحرني أكتله»
ولقدت «أنا عازلة للملحور» في القفلة في
الور، ومن المثل إلى الحياة وعذلة للملحور
إلى مركز روحه وعنف قضاة، حتى لو كان
نور الحياة البارز ملياً بالظلمة والظلال وحتى
لو كانت ظلمة الموت الليل أو النهار حتى
ملينة بالوجود والأفكار... حلم حلم على
حلم وكابوس على كابوس، يعني الله
أحلامه لم يشاء يعني من يشاء كوابيس،
وإسحاق (ابن الرضا) والأحلام في التراث
اليهودي والإسلامي، يعني غارة يعلم وعظم
ليه يعاني الكوابيس، وفيما بين الغفلة واليوم
تحضر الذكرى.

حين يجلس إسحاق يتأمله وفيها ليس
لأنكتر صوفياً لربين وأما جازر من نظار
انتشر فيه الولاء (لاحظ أنه حتى موضوعات
الأفلام متعلقة لتتلبس حالة الكرب التي كان
يحمياها إسحاق) يتذكر طفولته وصله في
الاستكبرية، يتذكر ذلك الهواء القديم
الرائد في أرقه والمترسة، بالاستكبرية ويتذكر
علق طفولته وصية وسيتات الدرجة الثالثة
وعلم «الكوشية الخفيفة» التي كانتوا
يلاحقونه هو وزملائه في سينات وكوكروندوا
وكليوباترا وفيها ويتذكر «كالي الصرا»

الذي مات بالنس وفي كل أحياء الاستكبرية
البعيدة كان يتابع أبا جازر وسوقاً أمامه
بصقله (ص ١٢٥). وصمت بعد ذلك
التاريخ عثرون عاماً لم يشاهد فيها إسحاق
الكوشية الخفيفة، لا رأى شمشيتا لكتكتين
ولا فوامها المهر حتى جاءت هذه الليلة في
تلك الليلة الأخرى فانتحت في عقله كل هذه
الذكريات

التفكير المصري الذي هو محاولة لفهم
العالم من خلال لغة الصورة وأصبح غامضاً في
هذه الرواية، ولعل ولع إسحاق الواضح
بالسبيا هو من الدلائل الكبيرة على حضور
هذا النوع من التفكير في أحياء هذه الرواية.
كما أن هناك علاقة واضحة بين لغة الصورة،
كما تبصرها أفلام السينما، وكما أصبحت
تعرضها على نحو أقل إمتاعاً - إلى حد ما -
أجهزة التلفزيون والفيديو من ناحية وبين
الأحلام والكوابيس والذكريات من ناحية
أخرى. كان الأفلام التي كان إسحاق
يراهها في طفولته يمكن أن تحضر حرفياً أو مع
بعض التحوير في أحلامه أيضاً يقول
إسحاق في ذكرى مشاهدته فيلم عن عرف
السيفين زوايدون: «ولكنني أمام السينما تحول
إلى طفل يرى مأخوذ ومضنون. كان النوم
كثيراً معي، ما كان الفيلم ينتهي حتى تغل
رأسي وانفصل عني جسمي، وأريت صرة
أخرى حين هاتكاه النسيب الذي الذي
يعط رايهي السفينة أن لا ينسوا رحمة الله ولم
يضعف رغم مخزيتهم به حتى إذا بدا أنه لا
فرصة للتجاة، بعد أن يبللوا، ويذل معهم
جهداً حلقاً، يعب في غضب وشيبة أمل:
نحن لا نريد مساعدتك، فقط يريدك أن
تفك عا، أن تتركنا نواجه ما يحدث دون
تدخل منك، لاجئنا أو علينا، فجعلني
أضيق من يسلمه وجيرته، ولما صصوت
الأسبوع» والسينما غلام (ص ٣٦٤). تحضر
الذاكرة المصرية السبائية في استعراض
إسحاق لشاهد من أفلام حربية كجوج
بالمطارات والدبابات والحروب والفتن
الغبار السريع وتولت الحاضر المقيم ولأمامه
أفلام مثل: «وادي بقر متصف الجليل»
و«كلاب من قبة» و«السلوت في حبيسية»
و«الحاجم» و«موسو نيك» و«قصصة حب»
و«الكوشية الخفيفة» و«العودة إلى الوطن»
و«الرسالة»، وغيرها من الأفلام النصرية التي
حدثت ذاكرة السبيا العالمية، كما تحضر أسلمه
ملائك لأمعين وملائك لأمعت تعلق عقل

تفكير بصري يحاول فهم العالم



الراوي ووحده، هم

يتقل با الكتب من التلغريود والسبيا
إلى الذكارة إلى التاريخ والوطر ثم يعود دوما
إلى الأحلام والكوابيس، فوكت من جديد
ورأته الديك الضخم رأسه حثا في
الأعلى وعرفه في الساء السابعة وجسمه تمتد
إلى الأرض وجساحه يملأ نضام الدنيا
بالأوانه (ص ١٨١)

الديك أسطوري رمز للبطقة والثنبة والثبي
ورؤية الشمس قبل مشرقها والإعاج إلى هذا
الشروق، وهو يشير إلى الضوء والتبني
والاشراق والوصول إلى مرحلة الرشيد
والبلوغ والرصانة والعقل، والرغبة في العمل
البنسي، والعصور والتخلص من سلطة
الكبار، ومن كل سطوة أو سلطة محتالة.
ويشير أيضا إلى التحدي والثقة بالنفس
والشعور بالذاتية والهوية المشهورة، انه طائر
العصر وعصر الضوء والشمس والحكمة
والتحمل والذكاء والظهور والتثوق. وهو
يمثل حاقة الشياطين وانفاداه وأحلامه، وهو
يرمز كذلك إلى الشفاء من الأمراض ويصور
الأزمات والنفس، وهو طاقة عزيزة
والإبداع، ورمز لفتل الإنسان المسترخ حتى
الموت، وهو طائر أسطوري يتحدى حتى
الأسود ويهرمها، وهو الطائر الذي أعلن
ميلاد المسيح، كما أنه هو الطائر الذي سيجل
احكم الأخير أو نهاية العالم. انه طائر شديد
الرهو يتنفس عجب للتعاشر ومن ثم تكون له
دلالاة البرمية المرتبطة بالقوة أو ادعاء القوة،
في النواحي العسكرية بما فيها من عروض
وتفاخر وقمعة وصيل، انه يرتبط بمن يتنوع
قصصوياً في الهوا، أو عمل الشرمال،
ويتصرفون في أحلام البطقة من يستيقظون
فيجدون أحلامهم حجة من الأوهام.
في رأينا أن موت الديك في واللغة
لأخرى، رمز لاحتفاء كل الدلالات الإيجابية
السابقة ورمز لانهيار الحلم القومي العربي،
أحلام عبد الناصر وعصر عبد الناصر،
والتفكير الشباب السديم بشا إلى ذلك
للعصر، ثم بجي، عصر شديدة التحيط
والظلمة بعد ذلك. موت الديك يعني عي
الغضب والظلمة وانعدام الرؤية، هالديك
الأحر عضدا يكبح عن الصياح تحفر بعده
الظلمة والبرودة، واللون الأحمر كما يرتبط به
من حياة وحيوية وشباط وقوة (أو نظاهم
بالقوة) وتضر وحاسة يتحول إلى لون أسود
يرتبط بالوت والصداد والصياح، موت الديك
قد يعني تباعد ظهور الفجر وقرص الشمس

والرؤية الواضحة. لكنه قد يعني أيضا
الخروج من مرحلة الأحلام والدخول إلى
مرحلة البطقة والواقع التي تحتاج إلى اليات
جديدة في التعامل. لا يمس موت الديك
إلى حياة مرحلة وبداية مرحلة جديدة نالته
إلى الوطن فقط، لكنه يمرح أيضا إلى حياة
مرحلة وبداية مرحلة مبالسة إلى إسماعيل
حضر موسى، ظل واللغة الأخرى، حياة
مرحلة مليئة بالأحلام والرومانسية والظهور
القمارق والواقع وبداية مرحلة ازداد أدراكه
فيها أن الواقع شديد الشاعة والظلمة، وأنه
يحتاج إلى اليات جديدة في التعامل والمواجهة
أولا في تقليل بعض هذه الشاعة وفي تبديد،
ولو القليل، من هذه الظلمة.

تحفر في الرواية كوابيس بما في ذلك
الكابوس الذي يقيم فيه إسماعيل حوارات
مزعجة مع القتران، تلك التي انقلت من
عدم الاكتفاء بأن تسكن حجرته في بظفه إلى
أن تسكن عطفه في نومه، كما تحفر أحلام
بطقة يرى فيها تنصارات المسلمين والعرب
واكساراتهم، كما يرى ذلك مثل حمار يركب
حماراً ووجهه إلى الخلف واليسر تصحبي
عليه يرى أنه في ذكره وأحلام بظفه وهي
زراعة وتحفر عليه ونسج فصوص يدها الملوحة
بعضه بضمج حلال صبريه ويحلال صبرته

نكون سجنه
تسكن بلاد في مصرى، ومن - المتكبر
النصرى، لدى إبراهيم عبد المجيد في قدرته
عمل وصف المشاهد والأحداث من خلال
الحس التكويني، أي القدرة على وصف
الأحداث والموضوعات من خلال لغة الشكل
واللون، وبالطبع يرتبط تصوير الألوان
ووصفها بحالات نفسية واجتماعية ووظيفية
معية يريد الكاتب أن يفهمها له معلا
عندما وصف حجرة الكتب الذي يعمل به
سجنه قد أبرر كل المكتبات الرمانية لهذا
الكتب كي يتقل لها حالة السوات والمثل
والتعامل للتجاسر والتحليل في ذلك المكان
الذي كان يعمل فيه.
يستخد الكاتب هذا الحس التلوني أيضاً
في وصف الكائنات الحية من الشر وغير
الشر سالفيسير يقضي اللون، (ص ٢٢)
والقرد الذي كان تصور يحمله دوما معه
وصغير بي اللون، قليل الشعر، ذو عين
علوتين حولها شعر طويل، وحول عقه هالة
من الشعر الأزرق المنقوش وله خصيتان
ورقوان طامحرتان فوق كك الشاة
(ص ٢٦) كما أنه يستخدم اللون لوصف

بعض الحالات النفسية مثل وصفه لجل أحد
سائه بجمل في لونه حزن وحشرع
(ص ١٧٢). وكذلك يتجلى ولع الكاتب
بالألوان في وصفه لشبح الفشار الفرنسي
(العمام) في اللغة كما سبق أن أشرنا وهو
وصف بطل من نصره واصبح عس بقور
الراوي ومن ثم الكاتب من كل ما هو رحري
مضطجع فشري سراق صراح زاقق غير
حقيقي: «ورحت أنظر إلى الأدوات والأجهزة
الكهربائية المكلمة والرايا اللاعبة خلفها
بازعانات وعطور وساعات وكتب وأعلام
ورباب وأعلام ورياب نصفاة زافقة الوايا.
الأسود صرخ، والأحمر صرخ، والأخضر
الكلاب، والأصفر، والأزرق والزهو كيرة
تنوسط الألوان. والأبيض قليل، والكوابيس
العائرة على الأربعة» (ص ٢٩ - ٣٠).

ثم انه يصف بعد ذلك ما يشه يوم الحشر
في هذا الشارع حيث تتجسس كس شداقة
من الشر تبسج ونشترى وتجي في تعب أو
تسبح أو تخط الخطى، كوربون وعصرون
وعنود وأفغان وياكساتون وأمبركان، شيوخ
وكهول وشباب وأطفال رضاء، متصون
وحجوج وحسولون، روائح وصلاح
وأصوات، وأصوات، وأشكال ألوان
والظلمة وسيلرات، وتشمس عالية وهضب
واسع، وفجأة تنرق في ذهنه مشاهد من
تألف ليله وليلة وشهرينار غير في موكب من
العلمان والقيان، خلفه أحلام وصنوج،
وأصوات تغير السيارات تخطط بأصوات
المسلحات، (ص ٣٠)

في هذا المشهد اللوحة ينحس حس
الكاتب التشكيلي التكويني عى نحو واضح،
هنا تلعب ذاكرة البصرة دورها الكبير، هنا
يختلط الواقع بالحلم، والحقيقة بالأسطورة،
هنا يعرض علينا الكاتب كل شيء، بينما يعمل
اليث أحساس بعدم وجود شيء، هنا
كوتيل شرى وحضاري تدرب فيه العوارق
والعواصل فيظهر هذا الخليط ويغني ذلك
التنيز، لوحة بشرية يمحث فيها كل شيء، ولا
يحدث فيها شيء، هنا تلعب الألوان
مكتوبة هذا العالم الراوتر الذي استطاع
لكنات أن يمس ويدرك ويتهمه وينشئه
ويقدمه لنا بهذا الشكل تنيز والقرير.

نتم نشاتية الصمت والعصروا دورها
الكبير في هذه الرواية المميزة، «نضاعة إلى ما
سر - ذكرناه، وهي تقوم بذلك من خلال
تصويرها لا يعتمد في ساطع إسماعيل

ضعيفي
أحمد عاكف
ونجيب
محفوظ



VEH

56 - No. 87 January 1996 AN NABO

وخصائصه وتاريخه العام والخاص. وكل شخص من هذه الشخصيات عالم متفصل بذاته: اسماعيل - غابيد - وجيه - سعيد - بيبيل - منستر - غريب - رأفت - جيلاب - روزمزي - علبيدة - واضحة - أرشد - ارون - سونكود - عم عبد الله - صالح وعبرهم وغيرهم. شخصيات لا يمكن أن تفصل عن الذائقة، يتعاملون معاً ولكن لكل عالمه الخاص الذي يعيش فيه، ومعاني، وتقاليد، ثم ينتهي نهايته المأساوية الدائمة.

في هذه الرواية يربط، فيما يرى النادر من
تضارر موشك على الحدوث أو الأشارة إلى
أحداث حسيمة وقعت فعلا، انه يربط
باحتلال المهابر، وغياب الفجر، وقدم
الرياح وسيطرة القوى العدائية، وهي أزمة
ميتة بالحروب والكوارث واخطر الملوث
انه يربط بعباء الشتاء وانخفاض الظهارة
وقدم الحياة والثر والحرمان والفر. انه
قد يشير إلى مثل جديد، لكنه ميلا،
بعاء، ما سلم الملوث إلى الموت.

تحرر هذه الزوايا بالحيوانات، فحين
يها القدرة ولكلاب والعشائر والسندباد
الحبال والأقنوع والكوش والخمير والقطط
والجمل والخيول والديوك ومن غير كل هذه
حيوانات لا د لا يستمتع استأنها على
وجو خاص ذلك والكلب الأبيض الضخم
مثل ظهر الشاردة وذلك القرد الذي يحمله
يصور على كتفه في خداه ياباه. يلعب هذا
الكلب الأبيض الشارد الموثوقة الأساسية
لحالات للسان في لرويه. سرية تظهر
تظهر وتختفي، وترتبط دائماً تصاعد
الأحداث أو قرب تصاعدها. هذا الكلب
يظهر عندما يتطلق عابد سيازته بسرعة
هوية بعد استئنه لاسماعيل في المطار، كما
يظهر عندما تذهبهم رياح والجمع في مشهد
آخر من الزوايا ويظهر عندما تدعوهم دون
في بينها وتحاول استئنه كما يحيى في
العصب والسرقة والتزوير في قام بها
وجها، ويظهر أيضاً عندما تسلمه من
الأحداث المسالمة والكوارث الحياتية التي
صابت معظم شخصيات الرواية أو لم يكن
كذلك: ترحيل المرأة اللبنانية وسجن - أرشد
بندوة ومقتل الجندي وإصابة أحد وسون
والزوايا رافقت وبحثت وعبر ذلك من
الأحداث الإنسانية التي كسها الكاتب على
الزوايا في هذه الرواية، والكل يسقط
والكل لابد وأن يلحق به السجن أو المرض
والخمران أو الطرد أو الموت لقد أصبح
يحيى ما يشبه الحتمية الضمنية التي تجعل
سمايل كلما سر ذلك الكلب يرى ذلك
الكلب بحيث أنه حاول مرة أن يفلو مرضه
في السرير بل ذلك المكاد ولم يستطع ونظر
لوراء كما هو ذلك الكلب الأبيض الضخم
مثل الجمل الشاردة - بل أن اسمها يصعد
بعد ذلك - يب يفوق سيازته جسود - بسيرة
شرطة ويصعب أصابات بليضة في رأسه

أحداث
تتكدس على
نحو غريب



المرجع والنسب

سمير الزين

قد توافق الجابري على أن كل قضية من القضايا المطروحة هي قضية قسائية بذاتها، ولكن ليس لدرجة إغفال المعطيات الواقعية وما يتجهم من ربط ما، أو صلة ما بينها. فربما غالى الجابري في فوره بين القضايا الفكرية وبين مرجعياتها نفسها إلى حد يكتنفه وصمه بأنه ذو ميل وصطناعي، أو إنشائي، في أمور مثابكة ومتداخلة وذات تأثير متبادل فيما بينها.

وفي قضية الدين والدولة يستبعد الجابري شعار «العقلانية» من قاموس الفكر القومي العربي، وي طرح بديلاً منه شعاراً آخر يتصل بالدعوة إلى «الديموقراطية والعقلانية» (ص ١٢). ونعني الديموقراطية وحفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجباة، والعقلانية تعني «الصلو» في المسارسة السياسية من العقل ومعايير التنظيمية والأخلاقية، وليس من المسوى والتعصب وتقلبات المراج، (ص ١٥).

وأغلب الظن أن الجابري حثنا يستعاض عن شعار «العقلانية» بشعاري «الديموقراطية والعقلانية» فإنه ينظر إلى المجتمعات العربية نظرة واقعية، باختيار أن الشعار الأخير هو أكثر تلاؤماً والتسجام مع حاجات المجتمع العربي، من شعار العقلانية الذي في حال طرحه يستثير المزيد من الإنفاسات والتوترات والإشكاليات داخل كل قطر عربي.

ثم يتصل الجابري في كتابه إلى مسألة «الديموقراطية». حو يصر أنه من الضروري تحديد وظفها التاريخية حتى يصبح بالإمكان تحديد مضمونها. كذلك يميز الجابري بشكل دقيق بين معنى «الشورى» ومعنى «الديموقراطية». فالشورى مفهوم يستخرج في دائرة «مسكرام الأخلاق»، و«عاش العادات» و«فضائل الحاكم» وليس في دائرة القروض والواجبات» (ص ١١٨). وبشكل عدد أكثر فالشورى لا تلزم الحاكم، أي أن الأخلاق مسؤول أمام الله وليس أمام من يأمروه وبالسبة إلى مفهوم «الديموقراطية» يدوم الجابري إلى عدم نقله ونسخه عن الغرب كما هو. فالمطلوب حسب تعبيره... العمل على تبيح الأفكار والتفكير والنظم السياسية في وطننا واستنباطها في تربتها» (ص ١١٩).

ولكن يبقى التساؤل الذي لم يوضحه الجابري وهو كيف تتم عملية التنبؤ والإستنبات لتلك المسامع والنظريات

للمقارنة بين العرب والإسلام. أما في المرجعية النهضة فقد تحدد مفهوم العروبة والإسلام من خلال النزاع مع «آخر» معين «إنه الأتراك أولاً ثم الأوروبيون ثانياً» (ص ٢٥). أي إن مفهوم العروبة لم يتحدد بالملادة مع الإسلام، بل بالملادة مع الآخر. ويكلام آخر فإن شعاري العروبة والإسلام يتناقضان كمتبرين كل منهما موجّه ضد الآخر: «العروبة ضد التتريك» والإسلام ضد الأطماع الأوروبية.

ومما أن الموقف كان سياسياً في المضمون والشكل فقد اختلف العرب حول تحديد أولوية «الآخر». فليست العرب رأوا في الآخر «الأوروبي» أكثر خطراً، فيما ليسجون العرب وجدوا في الآخر «العثماني» الخطر الملحق. وبعد أن ورد بتوصل الجابري إلى خلاصة مفادها «أن ثنائية العروبة والإسلام لا معنى لها في المرجعية التراثية ولا في المرجعية النهضة» إيهائية «فأما على الجب، كحل عدم تحديد دقيق للمعالم... وكل دورها أنها تغطي مشاكل حقيقية واقعية يمكن إدراجها تحت اسم العلاقة بين الدين والدولة في المجتمع العربي- الإسلامي» (ص ٢٢).

وحيث يتطرق الجابري في كتابه إلى ثنائية الدين والدولة يستعمل كلامه يراي ليطرس البستاني الذي جاء به... وجوب وضع حاجز بين الدينامية أي السلطة الروحية والسياسية أي السلطة المدنية... (ص ٩٥). إن كلام البستاني الداعي إلى فصل الدين عن الدولة قد استمد مقوماته وعناصره من المرجعية النهضة التي حدها الجابري بثلاثة عوامل رئيسية هي: واستلهم التجربة الدينية الأوروبية، مشكل الطاقة الدينية، ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة» (ص ٩٧).

وفي سياق تحليل الجابري لثنائية الدين والدولة فإنه يحاول أن يقيم فضلاً حاداً بين قضيتي: الدين والدولة، واليهبة والتقدم والنظر بالتالي إلى كل واحد منها على أنه مشكل مستقل بذاته» (ص ٩٨).

وجهة نظر تروى إعادة بناء لقضايا الفكر العربي المعاصر

دراسة

محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٩٢

■ الجابري في كتابه الأخير «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» يطرح جملة قضايا فكرية تشغل بال المثقف والمواطن العربيين وهي: ثنائية العروبة والإسلام، ثنائية الدين والسياسة، المسألة الديموقراطية، المسألة الإجتماعية، المسألة الثقافية، المسألة القومية في المجتمعات العربية. وكلها يكتب عنها الكثير من الكتب والمقالات والتعليقات. لكن جديد الجابري ليس في الموضوعات التي يتناولها بل في المنهجية التي يتبعها في دراستها وتحليلها. سألته لموضوع «العروبة والإسلام» ينطلق الجابري من السؤال التالي: أيها يجب أن يكون الحد الأول والأساسي غرضه سكان المنطقة العربية: العروبة أم الإسلام؟ هل العروبة أولاً أم الإسلام؟

أكل الذين اتاروا هذه القضية بتطلقون غالب الأحيان من أنه لا تنافس بين العروبة والإسلام، أي أن هناك تكاملاً بينهما دون أية محاولة لكشف أوجه التشابه والتعارض باعتبار أن القرآن نزل بلسان عربي. وإذا كان هناك من خلاف فإنه لا يمتد حدود والتسبب أي تنسب الإسلام إلى العروبة، أو تنسب العروبة إلى الإسلام. أما الجابري فقد حلل القضية من منطلق جديد، فأدعاها إلى مرجعيتها التصرفية على أساس أن لكل طرف مصلحته من العروبة وعن الإسلام من داخل مرجعيتها الخاصة» (ص ٢١). فحين يستند إلى المرجعية التراثية، وأخرى إلى المرجعية النهضة.

لذا فالعرب والعروبة في المرجعية التراثية مرتبطان بأحداث الماضي، فيجدر انتقاد الإسلام أصبح مفهوم «المسلمين» هو السائد وهو يضم العرب وغير العرب. أي لا مجال

جدة، ويحمله يقوم «على مفهوم خاص». وهذه ناحية أولية أساسية يرسمها الكاتب حدوداً لفروسة، وكأنه لا يريد أن يلزم لا نفسه، ولا قارئه، بصرامة المصباح، كي منج. هذا لا يعني أبداً أن الكتاب يخلو من النكهة المميزية. على العكس تكاد قيمة تتحصر في نكهته الذاتية ذلك أنه يقارب الموضوع من زاوية جداً فاضلاً بين ما هو قائم فعلاً في الدراسات التي تتناول الفن التشكيلي، في حال وجودها، وما ينبغي أن تقوم عليه هذه الدراسات كما يرى إليها المؤلف. باختصار خلفية الكتاب مستمدة إلى موقف. والوقت في الفن هو ما ينقص نظرة الناقد أو الدارس في حياتنا الثقافية اللبنانية (ص ٧٤).

من الواضح هنا أن المقصود بمصطلح «موقف» هو الذاتية الخاصة، أو وجهة النظر التي منها تنطلق لتشارب الفن التشكيلي عموماً، ونتائج العمل خصوصاً. وموقف رياض فاختوري كان ذاتياً، كي لا نقول مغالياً في الذاتية، ذلك أنه تركها على نفسه وعلى تجربته الوبية، ليبدأ رسم بدايات الفن الانطباعي اللبناني.

في المقدمة، تحت عنوان «خيمة شمس»، يذخر فاختوري بكتابات الوحد من الفن اللبناني، الذي تركه صلاح كامل، فاعتبره «انطباعياً مصغراً لمسيرة الماعدين للحركة» يبدأ من القرن التاسع عشر حتى مصطفى فروخ (ص ٥). وتقدراً لهذه المحاولة البكر أهدى فاختوري كتابه لصلاح كامل وشاهد جيل يتوارى (ص ٦).

ولي بحث تأسلي منفلت من أي قيد منهجي صدم، راح المؤلف يبحث في الجذور البعيدة للفن التشكيلي اللبناني، فإذا به يرقى إلى الزمن القينيضي أو زمن «السوحدة» اللامتنسقة في اكتشاف الألوان (ص ٧). هكذا يرجع بحث تراث الفن اللبناني قروياً كثيرة، ويبنى هاجساً في اللاوعي الجهاشي الذي انطلقت منه بدور وفي فرتي ابتنت عطاهات تشكليه. والبسط اللحن اللبناني البديهي وتوزع بمدايله وقلاته الحسية مع القينيين، بحيث سرعوا في فن العيارة وتشديد المازل والمعايد ونحت التوابيت (ص ٩).

لكن الشكل، أو التصوت، وإن كان أساسياً في العملية التشكيلية، فإنه يبقى ساقصاً ما لا يرتد للون. فاللون هو الذي يعطي التشكيل، بغيابه أو بحضوره ولو على شكل ظلال، قيمة فنية. المتحوسات

المشكلة في الثقافة أم في الدول؟

الوحدة عليها، عنصر واحد هو الثقافة العربية (ص ١٧٦) لكننا نتساءل هنا لماذا لا توجد الثقافة العربية تاريخياً بين الأنظمة العربية؟ على أن كل المحاولات الوحيدة العربية قد باتت بالفشل. فهل المشكلة في الثقافة العربية أم في الأنظمة العربية؟ أو كما تسأل مهدي عامل: «أزمة الحضارة العربية أم أزمة الميرجوازيات العربية؟»

أما نظرة الجابري إلى المسألة القومية فيمكن إيحاها مالتكليات التالية: «... إن الوسط العربي اليوم أربع مجموعات... مؤهلة إلى نوع من الوحدة: مجموعة الجزيرة والمحليج واليمن، مجموعة الهلال الحبيب... مجموعة وادي النيل والقرن الإفريقي... ومجموعة بلدان المغرب العربي الحسنة... (ص ٢١٥). هنا نكتفي بالتساؤل كيف يمكن تفسير الخلافات والعصاوات والحروب السائرة إلى حد السخونة بين أكثر من دولة عربية وأخرى؟ هل أي حال إن القضايا التي طرحها الجابري من منظور جليل ومتهيجة جديدة في كتابه «وجهة نظر بحر إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» قد فتحت أكثر من باب في سائر الفكر العربي؟ إن جازم الفكر العربي نفسه ويظل على القصور. وهذا ما يجعل من الجابري ثائلاً جداً ومفكراً غاص عميقاً في تحليله لبنة العقل العربي. □

المأخوذة عن الغرب؟ وبالأخص مسألة الديمقراطية التي بدونها لا مجال لتأسيس حركة «عصرية»، أو بناء أسس والتقدم في المجتمعات العربية. فهو يركز على سبيل المثال أن من أهداف الديمقراطية «إحلال السواء للفكر محل الولاء للشخص... وإحلال التنظيم الحزبي محل التنظيم الطائفي... وتجاوز القطرية» (ص ١٢٥). فصل الترغم من الأهمية هذه الأفكار التي يقدمها الجابري فإنه لا يكشف لنا عن الآليات والأدوات المعرفية المطلوبة للوصول إلى ما ينبغي من ولاء للفكر بدلاً من الشخص، ومن تجاوز للقطرية والفطرية.

ثم يعالج الجابري في الكتاب ثلاث مسائل هي: المسألة الاجتماعية، المسألة القومية، والمسألة القومية. بالنسبة للمسألة الاجتماعية يرى الجابري أن طرحها في الوطن العربي، لم ينطلق من معطيات المجتمع العربي، ولا انطلاقاً من خصوصيات الأنظمة العربية، بل انطلاقاً من استلهام أو استيراد مفاهيم وأكثار تصير معطيات المجتمع الأوروبي... (ص ١٣٨).

أما بخصوص المسألة الثقافية فيعتبرها الجابري من أهم عناصر التوحيد للشخصية العربية، وحسب قوله: «فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا برامج التعليم تزود حاليًا بين الأنظمة العربية، وإنما يوجد منها، بل يفرض

سر المهارة

جورج طراد

من قبل المصادفة أن يصير الكاتب موضوعه في مرحلة زمنية محددة، فلا يتحمله إلى القرن التشكيلي اللبناني المعاصر، ربما لتلائيها للمسايسات من جهة، وربما كذلك لأن حصر الموضوع في عدد محدود من حلة الرتبة، من تكروسوا رواداً، يحب الباحث الدارس، من جهة أخرى، مقية المعروض وراء مصداق استوحاها الجيل الجديد من الرسامين، أو تأثرها في شكل أو في آخر مما يمكن من فهم شأن رياض فاختوري بتمجيز كتابه لروايتها، من عتاة الدراسة الأكاديمية الصرف ليشرحه ونظرة حاسمة

حديقة ضيوف دراسة رياض فاختوري

غاب سنتر، (غابرييل بختاري) بيروت ١٩٩٢

■ ربما لا يكون من قبل المصادفة البحث أن يختار رياض فاختوري موضوع الفن الانطباعي اللبناني مادة لكتاب. فهو، إلى جانب كونه شاعراً وناقدًا، يتعاطى الرسم وإن كان قد أبهى أعماله، حتى الآن، بعيدة عن الميون والمعارض. وربما لا يكون كذلك





كتب

لا بود التوق طويلاً عبد هذه الثعرة، على وجه الميثاق المصنوع، إنما نريد أن نتقدم بإقتراح سريع، سرفعه إلى وزارة الثقافة، وقد باتت عندنا واردة للتضافر منذ عدة أشهر، على الدولة تبني، ولو متأخرة، وتقدر السلطنة، للعمل على ردم المسوة واستكمال تاريخ الفن التشكيلي اللبناني، فهناك فنان من الرعيل الأول، ما يزال حياً، سرزق ويرسم، هو صليبا الدويبي الذي يعيش حالياً في باريس. والدويبي، يحكم ريداته ومشاركته الماهدين، ويحكم خبرته الواسعة، قد يمتلك معلومات تصيد في ردم هذه المحرة. فلماذا لا ندعوه وزارة الثقافة للقيام بهذه المهمة فتتخذ الفن التشكيلي اللبناني من حوزة إلى ينفي أحد إلى ردمها بالجنبة للزامة حق الأدي، وإذا استحال الاستجداء بخبرة صليبا الدويبي ومعرفته، فلماذا لا نؤكد المهمة إلى فنان لبناني مخرم، عاش الرواد، ويتمتع بثقافة تشكيلية واسعة وعقدته ركن البحث والتقصي؟ مثل رشيد وهي. وكذلك علم جرداد الذي أعالته الجامعة اللبنانية إلى التقاطع لبوعه الس القاسونية، وكان الفن يعرف بالثيوتيرة ويضعها، وما لشت الجامعات والمعاهد الفنية الخاصة، لا تفتقد إلى طلائها من حذرة تعود، بعد هذا الاستفراء الإضافي إلى كتاب رياض فاضوري «حديقة صيوف» (الفن الأسطاعي اللبناني) لتقول أنه بعد الكشف عن المخطوط النادر، راح يتناول هاجس التأسيس ويدعو إلى استعادة القيمة الأولى لفن اجراء الميسرة (ص ٣٧) وه يبرز اسم دارود قزم معصلاً حاسماً لأنه وكان أوب طهوية فنية تلبية تعاملت مع التصوير الفني كمن يعمل مع نطير أحيل اسمها، (ص ٣٥) لكن هذه البريدة التي تميز قزم وان كتبت ثمانية فنانين، وه مبتدئة لا ب فنت مرتبطة بمصادر التأثير لا سيما مدرسة «البياني راتيل». يحدد حوري في مقطع كامل هذه السببة، مشيراً إلى ماحية التفرغ النسبي يقول: «ولما أن القزم أخذ مثاله من رفاتيل بصورة خاصة، وكان أبش بشكل أسمى هذه المدرسة التصويرية الواعية، ولم يجد عنها إلا نسماً في تصويره للمهنية» (الشكل البشري) للارء، والماجات اللبنانية. وهنا استطاع أن يقرء كلساني في أسلوبه ويتصل عن التأثيرات الزاوية التي تحكي عن الأقسام البشرية في تصاميمها (..)» (ص ٣٧). وعن إطباعة

متد مطلع النهضة اللوية الأولى الواقعة من إيطاليا، ومع التوسكاتين، أيام فخر الدين، أو من حلال لقائنا بالغرب الحضاري أيام الحيمة العربية (ص ٢٧). معتقد هاء أن هذه الثعرة في تاريخ الفن التشكيلي اللبناني، وتالياً في دراسة فاضوري حيث التقة كبيرة وشاسعة من الزمن العيقي إلى عصر الماهدين التشكيليين في القرن التاسع عشر، من الممكن تلاوها، ولو جزئياً، عبر مراجعة دقيقة لحقة الإنفتاح على الغرب الإيطالي، والتوسكاني خصوصاً، الذي قام به الأمير فخر الدين في القرن السادس عشر، حيث اقتصد الفهدين الإيطاليين لساء الجسور والتقصير. فهل من المعقول أن يأتي هؤلاء الفنانين للتأني (من الفنانين الذين حكموه قبل الشهايين) من دون أن يؤثروا في أيد البلاد، مياً عن الأصح؟ ثم صادفنا بالأسبلة إلى قصر بني الدين وتحتوه؟ ليس فيه ما يسلط صوره، ولو صميم، على تملقات الحركة الفنية في الجبل اللبناني؟ كقول أن كشف هذه لوحة الماسية فنياً، بعد معرفته، ليس مستحيلاً، خصوصاً وأن ثمة اكتشافات جديت قبل بوسون، عن دورهم في الدين في مصداق، «در دور كنهية الجبل» في يكي معطوباً باليعيش اللبناني والتاريخ الحديث، واجب خطابه إلى صبي حضاري قد يكون الفن واحداً من وجهه السراء. بطبيعة الحال التفسير هاء لا يبعد إلى رياض فاضوري الذي حذر كتابه بوضوح فأكد أنه وليس تاريخياً (ص ٧٤)، وإنما هو مسؤولية الدولة اللبنانية التي لم تجد يوماً، نسماً من الوقت يسمع لها بالاهتمام بالتراث الفني. هذاع العلم ياك ثمة بادرة تبته، يأتي فاضوري به ذكرها بالتفصيل، وترقى إلى العام ١٩٤٧، حيث نشرت وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة وعطوفة نادره لمسابقة أقامة معرض للفنان اللبناني المتحف الوطني يظهر أبرز وجوه الفن اللبناني نحتاً، وتصويراً أمثال دارود القزم، حبيب سرور، جبران خليل جبران، خليل الصليبي، وثيف سلوي، سكاروف فاضل، يوسف الحويك، فيهر الجبيل، صليبا الدويبي، عمر الآسي ومصطفى فروح. لكن هذا المخطوط النادر لا يمدو كونه، كما يؤكد فاضوري، مجرد دكراس صير متراحمه نظن أنه مقدود في عصفونات الأجهزة الفنية المختصة (ص ٢٧).

مقلدو الأنبياء مكشوفون

العينية، حتى بالنسبة إلى من العارة، ظلت سبعة إلى أن تكشف الميقيسون البلب وقصوا على لعبة الأوان من خلال اتقائهم من الصبغة. ولكني تدرس استعمال الأوان لربنية وعرفية مرجها في اللوحة الكلاسيكية المبنية لاحقاً، عيب أن يعرف ن صيغة الأرجوان الفنية هي الملحون الكيساوي لمركب الذي أعطى الفنان البدني طريسته الخاصة في مزج الأوان ودراسها على الطبيعة بالتطبيق والتزيين (ص ١٩). وفي لا يُني فاضوري كلسانه على الأساس العيقي للبنان اللبناني، مجرد استباصات تالاس للمحي الفسكوندي العاطفي، يبعد إلى نشر صورة لمحوته غفل ملك صور ملقات وترقى إلى القرن الخامس قبل الميلاد. وكذلك ثمة صورة لقطعة مخورة في بيلوس (جبيل) تعود إلى الزمن (ص ١٩). كذلك ثمة أعمال أخرى ترقى إلى الزمن البييني مشورة في الكتاب، وإبرهها نيك التي تمل وجوها من البرونز تشبه المسلمات المبرعونية مغطاة بالذهب كم كسا نوة لو أشار فاضوري هنا إلى اختلاف الحضاري - التي في الصام القديم، خصوصاً بين الميقيين والفرعية، حيث ثمة دراسات غربية تؤكد وحدة التوجهات الحضارية، على تنوع الصبي، في العام القديم. بعد تناول الحلفية الميكية، أو قراءة المؤلف الذي احتضن المذهب التشكيلي، يتقل فاضوري سرعة إلى الزمن الحديث ليتناول مقابلة المبالية الفنية، وقد ترسخت مدلولاتها إلى حد بعيد، على الرغم من أنها تبقى عرضة للاختلافات. فهو يستند إلى نظرية جيمس دي المصمون الحميم للجانج لكلاسيكي (ص ١٥)، ويتبنى إلى نجات الفرنسي رودان وضريحه من متفري، الخيالية ليمهد لتناول موضوع «الظاهرة المباشرة والحالة» (ص ٢٥). وهما يعرف الكتاب أنه ليس هاء من تاريخ عتد للفن التشكيلي اللبناني، ذلك أن هذا التاريخ صانع في مخزفات الصامير الأوانيل وفي بيوت متدفوي الفن. وحقى الآن، لا تصغر موسوعة فنية كاملة معصلة ترصد المدارس والاتجاهات التي عصفت بنا

نخمازي - خليل الصليبي - غليب سوري -
رئيس شديوي - مكاروف فاضل - مصطفى
فروخ - صليبا الدويبي - شيد وهي - قصير
الجميل وعمر الانسي

اضافة إلى كل هذا ثمة ناحية بالغة الأهمية
في الكتاب، لا يمكن الوقوف عليها إلا من
خلال العودة، بالعين خصوصاً، إلى صفحاته
الست والتسعين بالحجم الكبير والورق المعبر
(١٧٠ غرام كوشيه ملت). ففي الكتاب ٣٦
لوحة، معظمها بالألوان، بعضها بخطي
صعقون، وبعضها صفحة أنها لوحات،
في معظمها سادسة، وكلها رائعة حتى
الدخنة. يبدأ من لوحة الغلاف لمصطفى
فروخ «السيحانة»، ومروراً بزيئة مثل وجه
طلعة حبيب سرور، وصولاً إلى وجه نسائي
لرشيدي وهي عارية لفيفر الجميل وأخرى
لفروخ وانتهاء بريئة لادوة يوسف الجموك
لأن كل ما في الكتاب سوى هذه اللوحات
لكنه قيمة. أما وإنه يشتمل كذلك على
مسرة الفن التشكيلي اللبناني في نجاح الماغلين
الأوائل، فإن القيمة تصح مزدوجة، وإن
كان المؤلف الشاعر والرسام لم يزعج أبداً
ساعة موضوعه أكاديمياً، وإنما أعلن أن ما
قدم به وهو قراءة شخصية ذاتية عنه تساعد
لاحقاً في دراسة الحق (ص ٢٧)، □

وبالنسبة إلى رشيد وهي، حاله في نظر
قاصري، يمثل جمالية لونية، وهو هناك على
حضورنا، يرتب لنا هذا العالم المعبر بالحلم
واسقاطاته الموقظة (ص ٦٥)

ويقرر قاصري أن قيفر الجميل، في
مقدمة الانطباعيين اللبنانيين، حصص
«لدراسة الوجه، وتشرح الحسد، مع النظر
إلى الطبيعة من زاوية مشهدية ملونة لذلك
«سكن الطبيعة السالبة لعبد تمجربها
كنحسبه التي كان يحيطها دائماً حاله من
لمح العدت البري»، معقد روحه الشاعرة
الكنكة مثله (ص ٦٧) أما عمر الانسي
فهو، في نظر قاصري، «شاعر الطبيعة»
«منايات الانسي رافعت هذا الحيل وظلت
الحركة الانطباعية التصويرية التي تأثر بها كل
فنان ناشئ أو لاحق». وثمة من قلده وحاول
أن يمشي تراثه إلى العمل بطريقة أو بأخرى
لاحقاً. غير أن وجود أعمال الانسي بكثرة في
بيت الفنانين فضح اللعبة وأظهر الأصيل
من الدخيل (ص ٦٨)

وعند طبعه المشهد، العالم في حديثه
البن الانطباعي اللبناني، يعني رسائلي
دجوري كبد سدد سريعة، ولكن معبرة،
عن انحداس ذاس في على نسبي ود
ساقطة ضد كلاً من داور القرم - حبيب
سرور - جده - ب - لمع انجريت - حبيب

الأوائل يقول قاصري أنها غلبت من خلال
حجرو الفن الانطباعي الماهر إلى الهواء
الطلق، يعالج طواهر الطبيعة، محالها
الكر، وعطرته التحليلية، مؤكداً، (الانسي،
فروخ، سرور وهي)، أن عالم المبرزين لا
يستقيم إلا بتأثير نور الشمس، (ص ٤١)
ويشترك الكتاب في حبيب سرور تلميذ
داود قرم وأستاذ جبران خليل جبران، وقد
درس الفن في روما (ص ٤٣)، وينتقل إلى
المرحلة المتقدمة من جبران إلى خليل الصليبي
اللدبي درساً في العصب (ص ٤٥)، وإلى
وليف شديوي الذي ساهم في جعل الهيئة
البشرية معهوداً ميولوجياً سابقاً من حيات
اللبانية (ص ٤٨)

بعدها تناول مكاروف فاضل «دراس
الأصيل والفروغ» (ص ٥٠)، ومصطفى
فروخ الذي أزداد معه الفن حرية وإبتكاراً
بحيث أن أهميته الفنية وتكمن في الاستباق،
أي في الرباطة، والرباطة، في هذا المجال، أن
فروخ انطلق، من حيث كان الفن في لبنان
يجسو، وييش فوساء ونشئة (ص ٥٢)
ويعرف صليبا الدويبي بأنه «الجميل اللون
وكل ما يتخلله تكبير التخطيط البهائي» ثم
اختير أكثر - ربما لأن العمر طال به - مما جعله
ويجسد عن خط وصورة الزرد في الفن
الانطباعي اللبناني (ص ٥٥)

صدر حديثاً



شق الحرية

غازي عبد الرحمن القصيبي



RIAD EL RAYES
BOOKS

دار الريس للكتاب والنشر



كتب

خلاصة عمر

عاصم الجندى

سليمان

رواية

سامي الجندى

دار الجندى للنشر - دمشق ١٩٩٢

■ قدمها اني تاتلاً هي دي «سليمان» رواية أحبك الأكبر، الأخيرة، آخرها، وأرجو ان تكتب عنها . ثم اردف لي عمرة تميم أرمأ موضوعك! وموضوعي العتبة، يبدو انها موضع رهان ومخاطب... فنحن خمسة احوه، أربعة منا انتهتوا الكتابة، ولقد كتبت عن معظم نتائج الثلاثة الآخرين، وفي مبالغه موضوعية أحياناً.

حيث بدأ ينثر نتاجه وأبرز المستندات، كثيراً ما كنت اتابع بنسي شؤون الطباعة وموساها، حتى تصبح البروفات أحياناً. وما ان تخرج النسخة الأولى إلى السوق، حتى أكون أول من يبادر إلى كتابة نقد عنها. ولقد كان سامي يتعامل مع ما كتبه، بكثير من الهدوء والأناة ويناقشني في أفاق التفاصيل، لأنه كان، في بدايات الشباب، وكان أول من سمعت منه شيئاً عن حسرية الفكر وقدسيتها، فهل يعقل ان يلفح حائلاً بيبي ووين ان أقول كلمتي؟

لكن روايته الأخيرة هذه، تختلف عن نتاجه السابق، انها مثل حالة انسيابية، وخالصة تجربة عمر... يقول عنها في الصفحة ٩٨: «هي ان تكون هذه الرواية عن قد أسواني، وقد كتبها في عمدة عن الرمس، وأد نصي رعية عميفة في الخلاص من عداستي، وومأ عريضاً في ألا تكتفي بالبلد على أطراف الصحراء، بل ان نرودها حتى نغرم الأفاق»

لقد كتب كل جسارة فيها، سجع القلب، فهل يستعني المرء، وأحال هذه، ان يتعامل معها كمجرد نص أدبي، وهي مرق من حبة وفقات وأشواق عميقة أو مسكرة، في نوع من المبالغة بالوضعية؟ انها رواية من القلب، من أصلي قلب

يقرر الزواج. يسجن ويعطول سجنه، وترحل بوقه وعطل بعاني من عشق مقبم ثم تتكرر الحكاية مع ابنها منه دهلاء. وتنهي سجع من الانتحار المشترك، هو وتلميذه، اللقي الذي عمل عنها

يمر في الرواية الكثير من الملمح الصوفية، والتي تجلب أحياناً ساردية الأسطورة كوحدة الحيات ويومات المرواني... ولكن الحكاية برمتها، اذا أرمأ إلى الإيجاز سبيلاً، يكاد يلخصها الكاتب بقوله: «كنت أزرع بوعد عظيم وفل الحدة عمر الغياب، الذي أكمل في تزده اشرفتي» أو «أسواني» (ص ١٣).

انها حكاية اسام كان يمثل في يوم شيئاً. وكل من عاش مسرحية الأربعينات. انصرفت، يتذكره جيداً وعاد، وقد ضاع كل شيء وهو لا يريد ان يفتش بثل همه المباهة، م يريل يريد، عمر الكلمة، ن يحقق شيئاً، ن يترك شيئاً وراءه، للأحيال التي فكر فيها صوبلاً ذات يوم. فهل بلغ عمق اتباه بالكلمة هذه «الحده» وإن كان ذلك، فهو لم يقد شيئاً، فليأخذ كل هذه المسافرة التي تنتشر أبرلهاء المعنيات على كل الأفاق انذرة؟

فها هو يقول في حوار مع سليمان في المرداب - «يا سليمان، السلام داس، والدرج قديم وقد جوي - يخبه - يوري الذين يتسككون... قدم اجسور نطل ثانية» (ص ١٨).

قدم الجسور... أين هو يا ترى، وهل بقي من حط للحسرة والتفهم في حوسمة العصر؟

ثم نجد يقول في حوار مع «شعوره» أحد أبطال القصة، وهو شيخ علي، بالحكمة والسحر (هي شخصية حقيقية كما أذكر وما بعد طفل).

- «السوف لا تشتري... تنصعب في الوخي»

فيأتيه الحواب - في أيام الذل تشرى وتباع، ثم توسع حلية على حلاله، مثل غلخخال في رسع امرأة...» (ص ٦٧)

انه الفراع، بين لغة المعلم، التي كان يحكيها لطلاب قبل حوالى الحسين عاماً، وبين طعنت الحيات والأحرار، في رجعه التبعة إلى مطارح الحلم القديم

مضجوع، وأرجو ألا تكون لآخر رواياته، ابتداء، ولا علاقة للرمز في هذا الرجاء والرواية، في شبه تلخيص مبسط، تحكي عن عودة الكاتب من بعد طول غياب، إلى مدينة الصعيرة، التي شاء، نسيتها «عبد أماده». واكتشفه ان الأشياء العتيقة، ما تزال هي هي، مع شيء كثير من اثر الزمن الذي لا يرحم. بظلمها الرئيس، سليمان، وقصر على لغة تلك الديار، أي أصابعه من أو ما يشبه المحور. ولكنه، كما يبدو، نوع من الحزن الذي يشير إليه السلاج في أحد ابائته. وقد أروبه المؤلف فاشحة لعمله وأفضل هذه الصياغة له، غير تلك التي أرودها.

عاشين، إلا ان سر جنسوم عظيم عمل احتجاجاً بسحب العمل

وفي تلك الليلة القصبة، كثيرة هي حالات الخون هذه، وكثرة هي حالات من وقع أو ملق هيات موت الجعاده من الفهر، وقد أشار المؤلف إلى هذه الظاهرة في بعض تصاعيف الرواية

وتبدأ الحكاية، بذلك الفلاح الذي أراد ان يحقق طموحاً بلذاً أيام العثانين، فابتني له قصرأ حقيقي، في بلدة كل يوميات تلك الأيام من «الذين» (نوع من التراب المزوج بالفسف)... فيقتل اغتيالاً. (أذكر القصر، وأفكر ان الكثيرين كانوا يعرفون من عمل على اغتيال) ولأنه لم يخلق انما لأخذه بآثاره، فقد ترك المعب على ابته، التي رست ابنتها سليمان، على هاجس الثار ذلك، ولكنه، لم يحقق رجاء أمه، بل ذهب إلى بعض المصروفه واصحاب الطرق، وتلصق عمل شيخهم، وعاد بعد سنوات بلونة أو شة حة، ليعش، من ثم، غيرة اسمها توفة (كان هناك عجربة اشتهرت باسم توفة في تلك الواسي، وهي نواة، المدينة المعجور التي قد يمر ذكرها في أعمال أدبية أخرى)... وهو لا يستطيع ان يتزوجها لوقوف أمه في وجهه والتي كانت قد حيات لشأن اعظم. وحين

المنفيون أهل
أنفة أم أهل
استسلام؟

فيه كثير شعر ارتدى لسوس الغصّ وفي
عصر رواجها، تكاد توظف قصص العشاق
الغابرين في أبراد مسجوعة بأواهير البراري،
التي كانت يوماً تتبع مع البكور في الأعداء
التي ما دون تلك اللبنة الصعبة الغاية على
حدود الصحراء. □

اشارات عابرة

بيار شلهوب

والفسوة، مالاشارة إلى الزمن تبلغ درجتها
مباشرة أو غير استلزام مرافقاته، والفجر
والليل والصباح واليوم واليوم، غالباً ما
تخمر في صيغ مختلفة فتزوع تفصّال
الرحي. وإذا تغلب عليها غمائل أجتمع
الغائب فالأن الكتابة تنفي مقاومتها عنده، أو
تتلاشى إلى صدى باردة خارج الخطاب الذي
يقوم على تقليد الجماعة المهلهلة أبداً،
المفهورة والمقلوبة، من هنا يأخذ النص
الشعري احتشائه وظفوسه شيء من
الاجتهاد والاهتمام.

تندرف القراءة انهاقها كلها تسامت الدات
في لغة الجماعة وتداخلت في ايقاعها أصوات
تتقارب في السيرة وانفص. إلا أن الكلام
يظل احتمالاً وعلى قلب من الخلد والتزديد،
بصاعف من سطوته احتكام النص إلى
غيابه، فالقصائد تسترجع حوافها من الفراغ
والبدوي اللذين يدعيان بالعلم إلى حالة
يتعدى فيها الرجاء والأمل. وكأن الشئ
والكد وتجاوز الأسلاك وأخيراً ليست سوى

بعض يندرعاً في دم القصيدة

هيهول الليل والأحلام

مخراجهم

لا يهلوه، (ص ١٦).

أو

هيجرون المقاعد في الصباح

كي شرب القهوة وندح

لا يكاد يسمع الكلام من أوهم

الأقنعة الطلوات

بالغيباء، (ص ١٧)

لغة تغر عن حديث إلى ماضٍ لم يبق منه
ألا هذا الوجود الذي يشهد ذكريات ووجعاً
هكذا تستعيد قصائد الرحي الماضي متحدثاً
بصوره ومخاطبه فالقصيدة أحياناً تسأَل في

البهية، الفاجعة

الأسلوب واق والسرد جميل، لولا بعض
الشرود أحياناً .. لملها أفضل ما قلناه لنا
كاتبها، أم أنه ما يزال في مقدوره أن
يتجاوزها بما هو أفضل منها؟!
«سليمان» عمل حافل مالا حزن الجميلة،

اللغة في الرواية عموماً، لغة من لا
يستطيع أن يسي أنه كاد في يوم من الأيام،
أن يكون معلماً حقيقياً، متردده لحنه كشيد
الأنشاد، ولكن عنة البهات، ما تلت أن
تجلبها باكتر من دثار أسود وحزين تترى،
هل كان ملحوظون على غير قياس المعلم، أم
هو، نيت، أصابته غمة أو علة، أو ربما
مزاجية فنان، فحق كل شيء... حتى إذا
عاد إلى إطلال تلك الأيام الغواير، التي ما
سراى معمة ساربح ذلك الصبح امتيق،
حار بين ما كان وما هو كائن، فكانت هذا
الرواية ١٩...

يقول نه سليمان

- «ألم أقل لك حين علمتني في رحلة
اكتشاف العالم (١)، إنيك أن تركب جواداً
أله؟»

يحيه

- كل الخليل التي راعها عليها في سباق
التاريخ كانت مليداً.

فيرة عليه:

- غشيتي أن يراجمك جهلك! (ص ٧٤)

ومن الضرورة يمكن، أن يكون كل من
تد لقصه، مراهقاً على جيله في حليلة
المراهات؟

على أي حال، كلمة سليمان الأخيرة
هذه، تلخص كل الحالة التي تشكلت حمة
الرواية وسداها... أنتم نتخلص من
جهلك أو جهالك القديمة كما يبدو. أن
الحنين إلى دور ما، في مستوى التاريخ، ما
يزال يمس في داخلك!!

وفي تصويره لحالة المدينة عبيد أمداء
يحمكي كيف صنعت على خدكها الإثنيين،
مرارا، ولم تنصدف: «صفت بين قلمي
الطفايان وبات الذي فهم أمة مقصين من
سديتهم» (ص ٧٦). أنه يصور الحالة
البائسة التي وجد عليها مدينة الحلم الأول،
والحلم الثاني الطويل في المنى، إثر العوفة
ولكن، هل حقاً أن أولئك الد مقصين، ما
عما، هم أهل الأمانة، أم أهل الاستسلام
لنقد الماني؟!

يؤسفني يا صديقي، أن غيبت أمك،
فكانت موضوعتي كثير اعجاب بالرواية،
ولو كان كاتبها أني.

مالمقصه، في غيبة التحليل، جملة،
جملة، وأن بدت حكاية العلاج في نهايتها
ساعة بعض الشيء، ولكن الكاتب ما لبث
أن صرف كيف يوظفها شكل لتق

رجل من الربع الخالي

شعر

سيف الرحبي

دار الجديد بيروت ١٩٩٢

■ في مجموعته الصادرة حديثاً «رجل من
الربع الخالي»، لا يواورب سيف الرحبي
للسلاك بخطط اللغة وعلمية المعنى الذي
ترجيح الشكر، أما في ما نشر من الناف فهر
عمد في الكلام ويصلي إلى ماضٍ. عفف
سده، «وبت مقبلاً لمعوا ماضٍ»
إشرب مرة.

يكت الرخي شندف الماضي، صاذا
سرب الذكرى بلغة تراوح بين الوصف
والإيجاز، هكذا يتردى الزمن شيئاً بروج
تفص خوصاً ووجعاً. زمن هارب يتص
الجهد والأمل ويغولها إلى ضرب من العث،
أنه توهم وانفراض دونها صحت من الدعة
والقدوة

لا يعيش الرحبي مسار عزله واتصاله
العائلي والقبوي من أهل واجداد ورفاق،
كانوا إلى حين، تواصلا مع ذاته واستمرراً
لعلاقة شرعة في هوة البحث والمستحيل،
إذ ثمة، غائبة للذكرى وحين للماض واجداد
يجولون الأرض إلى دهاء مقدس، إلى رجاء
مكثون بالحرارة والخوف

فالقضاء تتنسى إلى فيض من تداعيات،
يصطبها لبقاع لا يحفظ لولاً لحنه، وهي
نادراً ما تحي، من الأمصال التي تنكسها زماً
معياً، قالمحي والسقط يترايان في صورة
الحاضر وتسرته، هكذا تفهم كيف يصار
الانتقال من أحوال الماضي وسعادت غيلاته
إلى حاضر ينص بحرارة الخوف والتعرد

روح تفيض
خوفاً
ووجعاً

تحقيق بطيء

عبد المجيد زراقط

إلى التشكيل القصصي: رواية أو سيرة أو قصة قصيرة

ربما لا تعود أسباب هذا الواقع الملاحظ إلى اللغة القصصية المختارة نفسها، بوصفها تجربة شخصية فصح وبها إلى عوالم عديدة أخرى، منها، إصاصة إلى القدرة الذاتية، عدم تأثر الكاتب على مواصلة تجاربه في سياق يبعد عن التجارب المتجرية عليها وعلى هذا النوع الأدبي. وربما لا أكون بعيداً عن الصواب عندما أقول إن القصص الليباني يفتقر إلى مثل هذا السياق المتناسي، ولعله من دون أجيال، إذ إننا نجد انتاحاً قصصياً يفسد في تحسبات هذا القرن، يضيف الكثير إلى ما أنتجه تجربة عشرينياته، ولعله يقهر عنه في كثير من السلاخ. وقد نجد في سياق تكون المجتمع الليباني وسيروته ما يفسر هذا الواقع، إذ إن عدم الاستقرار السلي أصنافاً إلى الاجتماعية، إضافة إلى شيوع الاستهلاك وتسارع كل شيء لم يتبع مواصلة التجارب والبروز وتكون أجيال من الكتاب بعيدة

اللاخ منها من السابق لتكني بالإشارة إلى هذه الإشكالية، ونحن نعي أن بحثنا شيء من التفصيل يسمح إلى سياق آخر، ونقرأ في فصولها «أحبة الله»، بوصفها رواية - كما يصفها مؤلفها - فنزاعاً مادياً القصص من تجارب كتابها الشخصية. وهذا الاحتراب يثير مشكلة تتعلق بلباسات تحويل مثل هذه اللغة الدائرية إلى عمل قصصي موضوعي، ونعني بلباسات التحويل الإيجابي منها والسلب، فمن ناحية أولى يكون الكاتب أكثر قدرة على تصوير ما عشه، ومن ناحية ثانية يكون الكاتب أسير دائرية تقدم ما تخبره من أحداث قد تكون ذات صلة حيوية بحياة الكاتب، لكنها لا تنتم في سياق روائي ينتهي إلى دلالة كلية. فانه، في الباء الروائي، ليس حياة العصر محدده، وإنما فنيته في نظام العلاقات الذي يُعَم، فطريته في هذا النظام هي التي تحدد هذه الفئرة وسرته. تبرز هذه المشكلة بحدة عندما يقصد الكاتب إلى كتابة رواية عتاراً مادتها من تجاربه الشخصية، وقد تكون أقل حدة عندما يسجل سيرته الذاتية، بوصفها سيرة فصح، فقد نرى إلى مستوى الأدب العظيم، وقد تكون مجرد تسجيل يقدم المريد على هذا الصعيد للقرى أو ذك. يلتفت القاريء عتوان هذا الجزء من «أجنحة الله»، وهو «الوكرة»، فيسأل: ما

لماذا أطلق الكاتب اسماً معيباً على البطل

ويصر على تسميته شعراً، وإلى من يكتب أي نوع قصصي ويصر على تسميته رواية. وإن يكن الكاتب، لا يتطرق في تصنيفه، من تفضيل نوع على آخر، نجد أنفسنا أمام السؤال التالي: أينطلق الكاتب في تصنيفه من وعيه طبيعة عمله، وأنه إنما استخدم اللغة القصصية المختارة ليقين بناء قصصياً يتميز عن السيرة بعصائص تنبعح بها الساء الروائي؟ إن يكن الأمر هكذا، وإننا نجد أنفسنا أمام إشكالية تطرحها القصة الليبانية بعامة، وهي أنما قبل بعد فاصلاً لساناً لا يكتب سيرة ذاته، أو من حيث قد يسمعه من غير قصصية فإن عدد من ساح كاتب معه، عن سبيل المثال، بعد في العودة عن من - حال - استخدمه وقائع مأخوذة من السيرة الذاتية. وفي هذا السبيل، يستصحبه أحداً، شخصية وكثرة التكاثر والمناظرة وتجاهل الساء والفرافة عند التزويد. وهذان الشخصيتان تتكرران في «أجنحة الله» (ص ١٢، في ما يتعلق بشخصية المراهق).

تتمثل الإشكالية ليس في طبيعة المادة القصصية المختارة، فقد تكون وقائع التجربة الشخصية هي الأصل من هذه نواحي للكاتب، وإنما في مدى قدرة الكاتب على توظيف هذه الوقائع في إقامة الباء الروائي المنهض بأداء الدلالة الكلية، إذ إن هذه القدرة هي التي تتيح له مواصلة تجاربه في سياق يؤصل ثغرات قصصية يقيدها الجليل التخلي الذي يضيف، ويقدم ما تحصل إلى جبل آخر، وهكذا... والملاحظ، على هذا الصعيد، أن القصص على الواقع على الرواية عام، ولا يلجأ الأمر من استثناءات، ما إن يبي تقديم ما يتطرق إلى الكتابة من تجاربه الشخصية حتى يشوقت عن الانتشاح. ولا تقتصر شائخ هذا الواقع على الرواية والتواصل فصح، وإنما تمتد ذلك إلى ما تنتج قدره التوظيف والبناء، التي أشرنا إليها معاً، وهو طبيعة الانتاج القصصي، فيكون أكثر قرباً إلى التشكيل الروائي الخجيري منه

«جسعة الله، الكوكرة»

رواية

جواد صيداوي

دار الآداب بيروت ١٩٩٢

■ تصدُر «أجنحة الله» لخواد صيداوي لتكون رابعة في انتاجه القصصي المنشور، بعد «البحث عن بداية» - قصص ١٩٨٤، «وصف المدينة» - قصص ١٩٨٨، و«العودة على متن الرحيل» - رواية ١٩٩٢. وهذا يبعد أن تجربة الكاتب القصصية ليست طارئة، وإنما هي - وهذا هو المفروض على الأقل - تنمى بوتيرة سريعة، ويحدها في الفترة الأخيرة، إذ إنه أصدر «العودة على متن الرحيل» والقسم الأول من «أجنحة الله» في عامين متتاليين، ونحن، إذ نحاول قراءة عمله الأخير، نورد هذه المعلومة للإفادة من دلالاته على مستوى تنامي فيه النفس في انتاج الكاتب الذي يعدنا بسم ثالي من أجنحته، وعثرته «الأقلام»

يسند، في ملاحظة أولى، أن «أجنحة الله» الكوكرة تثير مشكلة تفيدها في الجنس القصصي، ففي حين يصفها كتابتها رواية، كما يكتب على خلافها، نجد أنها تقرب من السيرة الذاتية من حيث طبيعة المادة القصصية والموال التي تحمكت باختيارها وأدائها، والسؤال الذي يطرح، في ما يتعلق بمسألة التصنيف هو: لماذا يفضل الكاتب تصنيف انتاجه في نوع الرواية وليس في نوع السيرة الذاتية؟ أيمود هذا إلى اعتقاد صفاة أن «الرواية» نوع «أقرب من السيرة»؟ إن تكن لأجابة نعم، فالحقيقة أن الأمر سوى ذلك إذ ليس النوع هو الذي يحدد مستوى القرى الأدبي، وإنما الجودة في إطار النوع. ومن هنا كانت أيام - طه حسين، وهي سيرة ذاتية أنقص من روايات عديدة هي الأدب ليس من نوع راق محد ذاته، إنما نجد الرقي أدبية الانتاح إلى أي نوع اتنى. وبما أن نؤكد هذا، وبخاصة إلى من يكتب شعراً جيداً



كتب

- وأما، في الليل، فلا تجرؤ على الاقتراب من البئر. وإذا أتركك الليل، وتحن حارج المنزل، تجنب المرور قرب هذا الوكر المكث بالجن الذين يملأ فهمهم أسعاساً وقليواء (ص ١٦٠).

وإنه أذنب التاجب الخسي حيث تعرض علينا الحياة دون وعية مسقة لدى من يرمون بنا في متعابها (ص ١٧٢).

وفي عاقبة الرواية نقراً: وأرغب أننا في مهمة التعليم الجواب هو جواب عزيز شقران أيضاً. سواء كنت راعياً أم لا فهذا أستطيع سوى ذلك؟ لا شيء. ذلك قدره. ثم نقراً تساؤل الكاتب عما إذا كان سيقي راضعاً بيلوت قدره أم سيهلك القردة يوماً على تـه عقه (ص ٣٩٨).

قد تفهم، من هذه الاشارات، أن نديها بواجب قدر عيش لم يفتقر، ولم يفتقر أيضاً، شروبه وسبل سواجته، وأن التيه يتجلى في السعي إلى امتلاك قدرة فكره، يوماً، وهو الممد في وكر ذي صافطيات حشدها، من تـه عت ذلك القدر في الجيروت إن القضية التي يطرحها هذا الفهم مجرد أسئلة عامة وكبرى، لكن الكاتب يترك بيان رؤيته إليها، أو الإجابة عن السؤال الكبير الذي يطرحه، في خزنة سنان السوس مجرولاً، «الأملاح»، وهذا، من قريب، ليس عسر على عسرة على قدرة هذا الجزء على الخوض بأداء دالة الفكر - المشر - أو مكان الإعداد للإقلاع

بقس المكاتب من طائسان هويديريو ما بعيد أنه كان، في طقوسه: فترة الوكر، يصني إلى ثثرة النجوم وروح الأجناس. أما الآن فإن التلج يكسو مساه روحه. وهذا يشير إلى أن سعيه إلى تـه عت القدر لم يكن ناجحاً، وإلى أنه كان في الوكر متوقفاً متحزراً، أما فإنه يتأمل تلك المرحلة، وقد كسا التلج مساه روحه، فكيف ترى هذه الروح التي تعيش ضيق حروبها إلى بدايات رحلتها؟ وكيف تؤول؟ ونقراً: تبدأ أجنة التي يعمل الولاة المشار اليه بنقاط، وتتل فصول تصل إلى الأجي عشر. يجار المؤلف المسوخ روحه بالتلج، من سيرته أحداثاً تسفح الذاكرة بها. وتوالي هذه الأحداث على شكل فقرات سريعة، يقرب أداء الحدث فيها، أحياناً، من تقديم موجز الأخبار، فأحداث كبرى ذات دلالة مهمة، وأساسية، على رسم معالم الوكر تؤول في أسطر، ومن الألفة على ذلك: تسوية حيل

المقصود هذا المزاج في إطار العنوان العام؟ ويقرأ، مبد أن هذا الجزء يتضمن أحداثاً مختارة من حياة تديم الصافي، منذ ولادته حتى الشحافة بدار الطلوع في بيروت. وفي حدود هذا القدر من المعلومات لا يفرتنا أن ملاحظ إطلاق الكاتب اسماً معيناً على السطر ليضي موضوعه على عملية النص، ويؤكد تصنيفه الروائي، غير أن الاسم نفسه يذكرنا بتديم، الأستاذ الشاعر، القصص... في العودة على متن الرحيلة، وكسان بعض وهذا التفكير يؤكد ما ذهبا إليه أنفاً على صعيد اختيار المادة من الحياة الشخصية، وبير سؤالاً يتلج بطبيعة التعامل مع هذه الشخصية في هذه الرواية، وبم يختلف عن التعامل في تلك؟ نجيب عن هذا السؤال في سياق البحث، ونعود إلى «الوكر»، فترى أنه يعني على الطائر الذي يسبح بجناحه، ولكن لماذا في أجنة تـه؟

يقول المؤلف على أثر ولادة تديم: ... كان تديم بن عبد الكريم الصافي وأبيه جبران قد التزج في سجع الوجود، واتلج في قعر الية، أعزل من كل شيء إلا من نسمة الحياة وبسمة الرجاء وغوص المصير (ص ١٧). والمفصلة أن العودة إلى الرواية تفيد أنه في يكن أعزل إلى هذا الحد، فقد نقي حياً وعنه أبعاداً لصير نجاس، ووصلت الصاية بإعدادها إلى درجة الضحية برهن البيت بنية إكمال تعليمه. الأمر الذي جعلنا أن الأجينة كانت نسمة جيداً، وأن جنودها ونية، كما تحقق لتديم، في وكره، بصياد ما يتحقق للطائر المسد لتلج السطح السامع، وهذا يطرح سؤالاً يتلج ما سبق ذكره، فهل أن المادة المختارة من السيرة لا تؤدي الدلالة على رؤية الكاتب لفئة الأجياد وأهله؟ وهل أن الكاتب يريد بيان رؤية يستخدم وقائع تشير في بنائها إلى عكس ما يريد؟ ولعلنا نلمح، هنا، بعض معالم الرواية اختيار المادة من تجارب الشخصية، والنجر عن تسويقها في ما يتكف الدلالة المقصودة وأن غايوزاً معنى الوكر القوي إلى إعجابه تنشر أنه مكان إرؤاء وبعد عن التفاعل. ونجد اشارات، في الأجنة، إلى هذا الأجناس، مثل.

ثمة تشويق في فصل «مغامرة التدخين»

حديجة غير الشرعي (ص ٩ أو ص ٣٢) المرار من عسكر الأتراك (ص ١٠) هذا إضافة إلى أن رسم الشخصيات يقرر بشكل مباشر، وتلك معلومات تقدم سرعة لتذكر شخص ما وبخصائصه، فترصف هذه المعلومات على لسان الراوي جافرة ناجحة، ومن الألفة على ذلك شخصية بدويرة (ص ١٩) والوالد (ص ٢٠).

الحقيقة أن هذا الأداء لا يعني عجزاً عن القيام بعملية النص السامع، إذ سندحد أحياناً مرسومة بنية تشد وتنشوق، وتعني سلال وإجادة كيا في ومعارضة اندحير، وولاية الصبر، وولاية القولي، ولكنه مظهر من مظهره، الدائرة، والذاكرة، والسياس الروائي، ما تحزبه الذاكرة بتعاضبه هو الحدث الأشد تلأولاً، في حين أن الرواية بتة تتلج فيه العناصر جميعاً لتشكل بناء بعض بأداء الدلالة، على الفصول المختارة، أو كالمعقول جيداً فإنه في البناء الروائي محكوم بموقعه، وفي هذه الحالة كان ممكناً للكاتب أن يختار شكلاً أكثر ملائمة لتجربته كخسيرة الدالية القائمة على الفصول المختارة، أو كالمعقول التي يشكل واحدتها قصة قصيرة ناجحة، وتضد في مجموعة وأحد يمكن أن تؤدي المسافة القائمة بينها دلالة أكثر نجاحاً من ذلك الوصل الخيري، ولعلنا أقص أن نكتب والمصارع، والبلشانة في شكل قصصي قصير، وتضد في تشكيل مبكر يشير إلى ملامح القدر لعدل للإقلاع

إن الحكم الذاكرة بسباق السرد يمكن من فهم نسيان الكاتب، أو إهماله، ملاحظة تفاصيل وجريبات تبدو ضرورة لإفهام البيا، الروائي. ومن الألفة على ذلك، أن الكاتب يفاشيت بأن سعيه صبار يسكن في بيروت تنصرف ذلك صفة، من عودته لبارك في تشيع جنة تديم. فكيف يجر حدث مثل انتقال شخصية رئيسية في الرواية إلى بيروت من دون أن يرد ذكر لذلك وأسبابه وشالجه على تديم نفسه، وخصوصاً أنه كان بحاجة إلى صديق، وتفسير هذا النسيان، أو الإهمال، هو أن الكاتب يقص وقائعه حدثاً، ويفترض أن القاري يعرف هذه الوقائع البديية بالنسبة إليه. وفي السياق نفسه قد يكون من المنطقي أن نسأل: اليس إجراء امتحان أول شهادة مهم في الدلالة على طبيعة الوكر وعلى مواجهة تديم لقدره؟ فلماذا صر الكاتب متناحجه مروراً مريعاً ولم يلم بتفاصيل إجراؤه؟

(ص ١٧٣). «درب عائلة ملقى السلطوي،
(٢٠)

إن الكاتب يلمس أنوعاً من الكتابة قد
تلقى مفرطاً وإبهاراً على لفته الروائية
وهذا يتطلب منه جهداً مضاعفاً لتنقية لفته
من آثار لغة الأناضول الأخرى، ونعتقد أنه
فادر على ذلك، إذ إنا نلاحظ، في كثير من
الأمكنة، تألفاً لغوياً يقرب من شعره، صمد،
ومن الأمثلة على ذلك

- «لوى شفته العليا المكسرة والرموحة
تحتلزون الحفل، وقال: ..» (ص ١٨)
- «لأنجيس... حتى لا يرى أحد نباح
الحية على وجهي...» (ص ١٦٢)

«...» فيا تستمر الأذاعت المبرية في
شحن الفتوس والروس بعلق الأطنشان
لشعر عري...» (ص ١٧١).

- «أرى، في زيارة الجمع نديم هذه المرة
حجيراً في مستنق الرتبة» (ص ١٧٣).

قد نجد بعضاً من إحتشاء في شيء من
السرعة التي تتبع بذل الجهد في الإعادة
والتنقية، ومن مظاهر هذه السرعة أن
الكاتب نسي أنه سقى صاحب السيرة نديم
والعمال البدني أمناً، فتحدث عن الأخير
باسم نديم (ص ١٤٢) ولعلنا، إذ نقرر
هذه الملاحظة، نأمل من الكاتب أن يعيد
الظن مراراً في أعماله التالية لتكون أكثر
دقة □

الكتاب سيرة أم رواية؟

ويصف ما يدور في داخلهم كله وحي
نظم أن النجاش في تقديم إلح في بناء
روائي يتجاذ إلى جهد تقني يتجسّد في
نعد الأساسي في إتقان اللبنة. ومن مظاهر
سيادة الرواية، في الألاجهجة «نورد بعض
الأمثلة.

يصف الراوي انتظار عبد الكريم الصالح
ولادة ابنه نديم، ويحدث عنه فيقول «إن
يزعجه عي...» (ص ٦). فكيف تأمل له
الذكر الرابع...» (ص ٦). فكيف تأمل له
أن يعرف هذا؟ إن البوح يمثل هذا الاعتقاد/
الموقف يترك قوله لصاحبه. وفي مكان آخر
يقول الراوي، «هل لسان طفل في العائنة
من عمره، يصف ابن حالته: «أراه في برامة
الملك وظهري حيناً وفي غيب الشيطان ومكره
حيناً آخر» (ص ٢٥). فكيف يُفَسّر لأن
العائنة أن يندبث مثل هذه اللمعة؟ ومن
أين له هذه المعرفة؟ وقد كان ممكناً الفصل
بين الشخصيتين، سطر القصة السطر
والراوي. وهذا الفصل يترك لكل منها ما
يؤدبه

إن هذه الأمثلة تؤكد الحقيقة المعروفة،
ومن أن قسمة العصر تتمثل في حسن
وسوء «فيل أورد» قد يكوناً «حيناً» مثلاً
ذلك، «لكنه» «بعض» على الأخوة القليلة في
«سيرة» ومن الأمثلة على ذلك فنقول نحن
لشعره

- «إن الألسنة لا تطرب لأنا ينقل الحبر
السيء، لا أن أنورده» (ص ٢٨)
- «وهنا تلقى دروسنا الأولى من الشتام
والعبارات البذرة وشتى فنون المعرك الثاني
والخمسة» (ص ٣٢).

- «ولقد اكتشفت، هذا المساء، أن والدي
الأمي، والصفوف بقساوة طياعه وبسلطته
المطلقة على أفراد عائلته هو أب عظيم»
(ص ٤٦).

لا يمكن لاس المباشرة أن ينطق عن هذا
الوحي، وهذه اللغة: «ألتوت بشي فنون،
الخمسة، المطلقة...» «وكان ممكناً ألا
ينسب الراوي الكلام إلى ابن المباشرة أو أن
يؤدبه بلفظه. إن بعض هذه الألفاظ
والعبارات تكاد تكون المساط البحث
وعباراته، وهذه الصيغة تلاحظها أكثر وصوغاً
في أمكنة أخرى، ومن الأمثلة على ذلك:
«إني أملك صيغة جديدي غنلة تماماً...»
(ص ٨٧) ولذلك نحصر باستمرار على
عدم إشارة عضه على هذا الصيغة

ويستغرب أن ترد مد عات نديم ليلة في
حل تقريرية سريعة علمياً أنها تشير إلى تحول.
حطير في حياة سمران يجب هناك للمرة الأولى
بصافق ومثالية، وتجدد بحيته، وشوره،
فكيف يتحول إلى أحد المداعين وما أكثرهم
في حياتها؟ إن رصد مثل هذا التحول هو
هيم الروائي، وبخاصة أن كان يربد رسم
ملاعب التكرّر وتعدد عناصره لأنه ضروري
في بيان التشكّل النفسي لبطلان المسبّد
للإفلاق. وهذه الملاحظة تصدق على تشكيل
عنصر آخر في النسيج الروائي، وهو المشهد
الاقتصادي - الاجتماعي للوكسر، ويعني به
سوق الأثري في النبطية الذي يرد ذكره عربياً
وسريماً (ص ٢١٧). وقد كان ممكناً،
وصريماً أن نعيد الرواية من انقسام هذا
العصر في سيجها في الكشف عن واقع
الوكر وعلاقته، كما تمّ الكشف عن جوانب
أخرى مثل الشكالات دخول الحزب الشيوعي
إلى السج الاجتماعي، واصدقاه بتعاصر
في هذا النسيج القوموي والدين والتبيل من
الأعيان مطلقاً. فقد كان الكاتب موفيقاً في

لس هذه الإشكالات وبيها، كما كان موفيقاً
في ملاحقة تفاصيل أخرى يشكل انشطارها
بسه يؤدي دلالة جزئية. ومن الأمثلة على
ذلك، في الرواية، ملاحقة شقة نديم في
الحصول على المبرمة، وفهنا إلى موزعها
علة مرات، مغماً متدنياً. وعندما يحصل
عليها يضعها في محفظة كتبه ويسرع إلى
البيت لا ليفرأها، وإنما ليرمي المحفظة من
دون أن يرغب في الإطلاع عليها. وهذا يعني
أنه لم يكن يرغب في معرفة ما تقدمه المبرمة
وإنما في تأكيد الذات، وسعيها للخروج من
واقع ضيق، فضلاً عما يوحيه هذا الموقف من
دلالة على حالة يعيشها سمران يسعى إلى
تحسين ذاتها، في واقع لا يقدم الكثير من
السبل إلى ذلك.

أن تتبع مثل هذه الجزئيات الحياتية وقامة
بها ذي دلالة منها بعد جوه العمل الروائي
الذي تنظم مختلف دلالته الإنجليزية أدناه
دلالة كئيبة وهو يتطلب جهداً في اعتبار الماحة
الفصصية وأدائها، وقد تلعب الذاكرة دوراً
ولكن دور القدم للباقة وليس المسلم لها،
وبلجي أنه ليس الأساسي أو الوحيد
إن الركوز إلى انتقائية الذاكرة، وقد عرفنا
حاصل من مبدعه، معني في كثير من
الحالات، إلى الاعتماد على الراوي الذي
يعرف كل شيء، فيكون قدر الرواية: يروي
الحديث، يعقل، يبدلي بأراه الشخصيات

صدر حديثاً



**شرائط
ملونة
من حياتي**

ليلي عسيران



HAIJIA RYKHIS
© 1994



كتب

جو وهو عدم استعاضات ملونة وبسوخة
من شخصية شارلي شابلن (مثله الأعلى،
كوبه لتمثيل الفصل لدى الكاتبة إذ تحصى
بإهداء)

الذراع المشوكة هي عصب الحكاية،
وعيناها يتكرر السؤال الأساسي: «ماذا
حدث؟» إلا أن الجواب يأتي أجراً مشتتة في
النص، لا اختيار الكاتبة أسلوباً يشابه أساليب
المسلسلات لتلغز بؤنية التي تتميز بالسر
المشهدي عند مفاسل أحداثها وأنها
الحلقات شكل قري بعية جلد مشاعها

إلى ترقب ما سيأتي
وفي الصفحة ٣٦ يطرح عمر - جو مسألة
الإنسان بقوله «إذا كان الله موجوداً، فهو
يحبنا جميعاً، لأنه خالق العالم والكون والبشر،
وهو يستمع إلى دعاء الجميع».
لاستكمال مقومات خصوصيته يرفض
النص تركيب ذراع اصطناعي، فهو تدعو
بالتفريع على غياب هذه الذراع المصهورة
تحت جراح طفلة، مما يحثه انطباعاً بأن
خيالها يلتم في جسده بحضور أكبر، ولا مجال
لاستدعاء، فهي متزايدة هناك بترية وطه،
وتؤلف جرداً من عبارها الذي يكسو أوبه
عمر وأنت. كما أن هذا العنصر البدني
يشابه في بعض الأحيان لوجوده ويتحرك
بسهولة، يمتص أن تدوم ذكره في كل
الأحيان مثل حسارة باطلة، مثل صرخة
مستمرة. لا يمكن مقايضة هذه الذراع أو
حياتها غيباً، فهيها هو تدكير بكل
العبارات، بكل الأصوات، بكل حراح الحياة،
(ص ٢٠٧)

لكن رفض الذراع الاصطناعية لا يعني
رفض الدعوة الموجهة من العالم الجديد لتبني
لحي العصور بانثانياته، القادر على إضراء
عقل الذين تواصل معهم بعد أن اختارهم
بوعي فهو رفض أقارب أنه اللاجئ من
حرب لبنان إلى فرنسا، ويفصل عليهم
مكسيم ومنذ أحلامه ثم شيرين. أو امرأة
شطار العيان، كما لقها، واستطاع تشكيل
عائلة جديدة، كما استطاع المحافظة على
الصور الخارق والأسطوري الذي فتح له
احضان العربة لتلمه

ولتأطير هذا التودد الخارق والأسطوري
لحي عصابة تورط الكاتبة في مجموعة من
الحك، الاعتراضية التي سدا كل أحداث
حاصلة في أربعة فصول، وعززة لدلالات قد
سأهم عهده استغراقها في كشف عموص
الشخصيات النواصلة إلى مساحة الرد،

الفتى الخارق

سواء الجال

وتحتل رؤيتها لأمر الحياة مرسوم بياني يحدّد
للرواية سجعاً عبر مسار طفولي وتخيبي مسرح
تقدم عينات إنسانية. وصن هذا السار
تتمدد المساحة الداخلية للرواية في مدينة ملاه
تنض بحولاً ملونة. وفي نص أشبه بالملحة
تتمثل معظم العوامل الداتية والاحتشائية
وتعطي النص نفسه، في أكثر الأحيان، جو
مدارات خارجة عنه ومعتبة

وفن هذا التصوّر تحصى البديهة شديدة
«النص المتعدد الاتجاهات» إلى مدينة الملاهي
البارية وترسم عوالمها كالحكاية لتستقطب
شعور الشخصيات التي تتوزع في فضاءات
عندما تدور في الجوارح تنفخ عليه،
حسب حاجتها إلى الخلاص. ترسخت خارجه
النص إليها لتتجمع عناصر هذا الخيال

والذي عمر - جو، عمر مثل أبي وهو
مسلم مصري، وهو تصغير لاسم جوزيف،
جدي لامي، وهو مسيحي لبناني. بهذا
التعريف الذي يقدّم الطائفة على الوطن،

يتسل عمر - جو إلى مدينة الملاهي، ويواجه
صاحبها مكسيم، وهو كهل حسي لا يجيد
التفلس من طفولة، ولا يجيد إدارة مدينة
أحلامه، فيجبر على بيع هذه الأحلام
والارتداد حائلاً إلى بيت البرجوازية
المحافظة، لولا تدخل صبي الحكاية بذراع
منوره، الأمر الذي يفرض على مكسيم عدم
الاستدعاء في القسوة عليه أو تجاهل وجوده
الذي يبر الشفقة والحشوية. واتساقاً من
هذين العاملين يتغير مسار الرد، ويتشكل
المدخل إلى علاقة تسع خطوط الحكاية.

ولأن للنص عزاً تتعدى الشفقة، يدفع
مكسيم نأجهاه وسلمه زمان أموره، فيلتم
به ويترك له مهمة إحياء الحياة إلى مدينة
الملاهي المحضرة لتفتح أسوارها وتلم في
صانها صحنكات الأطفال يصطفون لمر -

L'Enfant multiple

Roman

André Chédid

Coridon Flammarion F.M.A. - Paris 1992

■ تمت الكاتبة أعده شليد من كل الدين
ملوا حنة الوطن المتحول إلى بلاد العربة،
وأمنوا فيها رؤاء واستطاع تحصد الشفقة
فأولدت للصوص شموسا في روايتها النص
المتعدد الاتجاهات، وحشرت كثافة الأكاس
النفسية خلط من الشخصيات المشتتة
صاحبهم، ثم أعدت مهووساً طومانياً
للحلاص، وعقدت على تسليم مفاتيحه إلى
صبي متطفل من أطر زمانه ومكانه، صبي
مستع على الانكسار تحت وطأة ظروف،
بيع في مواجهة أفراد انتباه مستعار رغم
وقه للموع بالثيم والأعاقلة والعره

التمد هو السمة المتكيفة بمناسير
العملية السردية لرواية شديدة، إليه يشير
العنوان، وتندرج فيه مستويات الحق
ودلائله. وقد أراوت الكاتبة لهذا التمد،
وطيفة مباشرة في تركية النص. وأن يبدو في
وهلة الفراء الأولى حائماً لتناقضات يستحيل
تسوية في حاسة واحدة إلا أن تعاقب
العصور بدول تحفي حالة السائق في سعي
للتخلص بالأحداث من دائرة عملية غيلة إلى
شمولية تصهر هذا التمد والحفاظ في الوقت
منه على نماير تنوعاته وعي خصوصياته، مما
يجول النص إلى احتداد خاص تعدد الكاتبة
إليه للحصول على وصفة إنسانية تنص
عناصر الشفاء لمودي القسوس الموجهة
والكتشفة

قد يبدو هذا الطرح مثقلاً باللساقية
والدائبة، لولا أن الكاتبة تعتمد رواية خاصة
للاطلاق نحو «أحزابها» ومعه حرائها

حكايات اعتراضية في الرواية بقيت من دون تفسير

المعطيات بصها على الطريقة السنية السباحية التي تنمي ثباتها انكها التلص والصنع لكها ما رازلتها الحقائق التي تنمو وتكتلر وتتساقم، بمزول عن الساموس العريضة لحد الانعاش والور العي يتعلمه، كسا يمزول على التسمية، بلد الذبكية والسام والانسان الفادر على البراعة في جمال الحلمات وقدمت كريكيتها الروائية مستنية بعض الزخارف الاسلوبية، وكذلك في المحي القلسمي، وأصحت للحدود مكانة لتشكل الجمل التي يمكن اقتلاعها من النص لاستخدامها فيها بعد حكياً أو عاوي أو أنطه. وأحسراً أنبت ما بدأت على طريقة الافلام القصيرة حيث الثبات السعيدة هي الطاغية والخاتمة للالام والمأسي التي يقع الأساطل صحتها، والتي تسبب بها شرير يفهره الخبر، لذا لا لزوم للنوص في ابتعادها بأكثر من التعالي السامي عن متناقضة تعاضلها، واستبدال هذه التفاصيل بمشالية يستطيعها الصي الحكيم الذي نجح في الاستمرار رغم الشتاء البارد القادم و: «الشتاء بات قريباً.

كل شيء كان يركس إلى الصفيح، إلى الصفي، إلى الموت، كل شيء ينتهي نحو الصفيح، نحو السلام نحو الحياة دوران، دوران دون نهاية، مدينة الملاهي تناع حلقاتها (ص 124).



عكس التيار
مشاغبات ثقافية معاصرة
عبي الدين الازدقاني



حركة السرد، وتنعطف وتيرة إلى حارسه القصور، ليتج استعراض ملاحها وملاصها وأولادها وصرفها وتأنيتها وزوجها الذي يتعبر من العمل ويأود بمدفئ الوجها، حيث الخمسة الداخلية تؤمن السردية في الصب والصدمة، في الشتاء وبعد هذا الانقطاع القصري، يستعيد السرد وتيرته وتتفاقم التفاصيل المرافقة لتطقوس الخاتم الخميم بعد أن اختارته العوة السافرة إلى حده الألف.

إن التعبد الذي بدأ منذ أولنا، في القصص الأولى للسرواية، عاوي صي الحكمة وأحاله مع تقدم السرد إلى ركن منها، ليسهل على تعاضلها ومدارهاها، بحيث لا يتبدى في النص الروائي مشروع صورة مكتملة في الحبر الشخصية، أو عن طبيعة الملاحظات الطاقية، بقدر ما تبدى أراء الكائنات الشخصية في موضوعات الحياة بشكل أو بآخر، فهي توقف عملية الانبثاق الروائي لسرد تمثيل علاقة حميمة شخصه منه، ونسك حصوص حد عصور، من شخصيات أخرى، سجل وجهه في 23 يوليو الصبر، أو معرض شخصي، وحسب ما ذكر في شارة في نص حصة، مع عصور الكصال بسيرة من أعين، ويقتصر على نص بالانكسار، سوف عد أصف مسجلة برون Clo charde تحت فطر، برسيه لقدمه

متعة إلتهايم طبق طعام لسان، أو وهكذا تدور عجلة التعبد من لا مكان باتجاه كل مكان، ما يشعرونا بعجز المعنى عن الإلام بوضع واحد رغم تكريس المعنى لمخبرات كان ينبغي لها تفسير الرواية مرجعيتها اللازمة المشعورة على ولادة عجابية منتبقة من واقع يعيش الاحتضار. وتدفنا لامعقولة الطرح في رواية أسلوه شديدة إلى التنازل عن مدى تعمق الكائن في الوضوح البيني ومدى قدرتها على تحقيق طوحها لإيجاد العلاج الذي يجهز مفوماته بداية، ثم تنهوى فعالية وعوده كليا كثرات عناصر تركيته، مما يوحي بأن الكتابة بعيدة كسل البعد الجسري والإنساني عن هذا الوضوح، فهي ربما اكتفت بيسر ورد في صحتها ما، وأست حول علها الروائي، بعد أن استامت مذكراتها عن لسان في مرحلة الخمسينات، وزاوجت هذه المرحلة طابع أوروي تماماً مثل الذي نشاهده في الافلام الفرنسية الجيدة. وحكمت من هذه

وهم الفصول المفككة بحيث يلدن اسمها الداعلي.

هي مطلع الرواية توقف عملية السرد، ويحبث مكانها ورماتها، تقدم الكاتبة لوحة وحدانية لطفل بملهو بطائرة ورقية، تسب الربيع بدهش صوب سرب سترو، مما يؤدي إلى التشاك حطها بسونة تهوي رايها صريرتين، يدهشها الطفل متصاً في قبر واحد

ويكن اعتبار هذه الحكاية الاعترافية رمزاً لتحكم اليسول الطفولية بمكسهم الحسني، مما يساعد على فهم حساسي لإنشاء مدينة الملاهي

لكن الحكايا الاعترافية في بعض مواقع الرواية لا نجد تفسيراً لها على المستوى السلافي، هي الفصل الثاني لا تتورع الكاتبة عن شل وتيرة السرد لحظة اكتشاف المعجور جوزيف، صرع وجيلته وزوجته بنمجان عيرة ناسفة، لتعثر مقطعاً عن علاقة ندية اقلامها جوزيف وامراة الاسكالي، وتوضح معالته بسبب غيابه المؤجوبة التي ارتكبها بحث صليقة الاسكالي ورفيق عمره لوفية، دون أن نعرف ان كان هذه العلاقة مساهمة بإلقاء أصوار كاشفة على الرضا النص شخصية المعجور الذي يلقى الحكمة بصمة أصمه لجهة تقنيات الكتابة، ويصن على المساحة الروائية بصورة مباشرة في بعض الأحيان، ومأسلوب متوازي خلف شخصية حبيبه عصر - جو، في أحيان أخرى هي هنا يكن القول انسا حيايل مع لا يكتفي بصياغة الأخبار المتعلقة بموضوع الحكاية، بل يمحط بتناقضات واستمادات وشروحات تأتي كإضافات أشبه ما تكون بالبعكاسات مرابا جانبية، لا تعطي بالضرورة فكرة متكاملة عن الحبر الأسامي، بل ترده إلى مشاهات تستوجب أخباراً جديدة وحكايات مبهمة من زمن آخر. لذا يرنط التعبير الروائي بتكرار عملية البتر السرد الذي يؤدي إلى تركب كل للنص يقوم على المزاجية بين التداخي والتحقين، متنازلاً عملية السرد إلى التنازح ثم إلى الوصف البني دون حلقه وسيطة، مما يفرض على القارئ التوقف عند الانقطاعات لجهد ترتيب الصموم

ويسير الفصل التاسع المصورة المذكورة آنفاً، وأثناء متابعة الجبد جوزيف وهو يجمع في علة ما تيسر من تلف وحيدته وزوجها، وينوجه إلى القدرة ليواربها الشرى، تتوقف





سبر الأعماق

المنز والصيل

نصوص نقدية

حاتم الصكر

دار الشؤون الثقافية بغداد 1992

■ يقوم كتاب الناقد وحاتم الصكر على قراءة تحليلية، وتأويلية لحمة نصوص تبيان في أسرارها، فهو يتناول الحبر والأسطورة والحكمة والمعتد، وغير ذلك من النصوص التي لم يثبت إليها النقد العربي على الرغم من مرور قرات طويلة على زمن انتاجها مما جعل النقاد يظن عيبها صفة وتراثيم وهو يستدرك على سميتها تلك، يقول دأما وصف النصوص بأنها ثراثية فلا يجيها إلى الماضي كورت حرج عاقلة الفردة. س يجتد زمنها مما يخدم السياق الذي يستند إليه التحليل (ص 10). وقد كان هذا الجانب أي بوعية الاختيارات التي اصططلح بها الناقد مؤشراً على حساسيته وفي الوقت نفسه، على مدى اطلاعه، سبياً وراء استيفاء عمله لكافة شروطه. وقد ساهم ذلك في اضمحاء قيمة متعارفة على الكتاب، إذ أن القارئ يجد نفسه متوقفاً على اللغة والقائلة، وهو قمر فلما يحصل في كتب النقد، كذلك يشعر انه حيال نص ابداعي - نقدي، وهنا لا أجد - لوصف هذه الحالة - أفضل من عبارة «اوتكتاتيرميته» التي تقول: «والنقد ابداع والاداع نقد»

وعلى الرغم من تفاوت أجناس النصوص التي تصدت لها الناقد، إلا أن نمط صلة عميقة عملت على توحيدها، وقد قلت في سرب لقراءة التي انتصص لها نصوص، حيث

الصفحة إلى وتقدمه كتاب الحلاء للحافظ. وقد حلت مختاراته من السحر الذي امان عنه طهه من حلال (العوص) في أعينها، ما جعلها مشوقة وقريبة من القارئ، شحنة بذلك أرونتها ومدلولاتها الآتية التي ربما لم يكن ليقتصدنا منشورها أصلاً، وهذا أمر طبيعي في العملية النقدية حيث تستخرج من النص ما لم يكن يقصده الكاتب بالضرورة، كما أن الناقد ترك للقارئ حرية تشكيل تأويله الخاص، حين أشار إلى أن قراءته ما هي إلا مقترحات خاصة لتأويل تلك النصوص.

ويشل هذه الرؤية، إلى جانب مزايا عديدة، جعلت من الكتاب مختلفاً ومتميزاً، إضافة إلى ذلك، فهو يبيدنا، وبشكل غير مباشر، بأنه ليس ثمة موضوعات تصلح للنقد وأخرى لا تصلح. فكل الموضوعات قابلة لذلك شرطية توفر الوعي والاستعداد اللازمين. مثل هذه الصفة والكثير غيرها مما تقدم جري بأن يكون كتاب حاتم الصكر، درساً نقدياً □

أن حبرياته المقتضب أنه معنى، كذلك الوجهة التأويلية التي اتبعها النص لديه، سالت في بلورة قراءة وخصوصية عمله ولم تكن النصوص يتوهمها وباستلاف متناشها وعصورها، تشتت اسلوب المساق بل على العكس، ثمة وحدة أسخطها على الكتاب طريقتة في التناول والتحليل، ولا يعني ذلك اعتياده منهجية صارمة تتعصف آراء النصوص، بل انه ليقع على الصد من ذلك، وقد أشار إلى هذه المسألة في مقدمته. «... فسلقت استقصت حيث رايت في النصوص؛ فسررت في متاهاتها ولم أسقط عليها قراءتي فقط. بل كانت توسلاتي وسائلي إلى تلك التوصلات؛ أتية من شعاع النص نفسه...»

حقل الكتب بحكايات شائقة، أخبار ورثي، أدوية وقصائد وأبيات شعر... فمن رزقاء اليمامة إلى الطغوص البلبية إلى أبيات من أبي الصلاء المصري والسباب، وحسب الشيخ جعفر ومجترأت من ابن المقفع وحاتم

مثير للسخط

اعتباره وشعره بأي حال من الأحوال. ففما ثمة السعي للإثارة حتى القارئ (ولا أدري إن كان هذا الشيء متكلفاً أم عفويًا)، فرما كان يعتقد أن الكتابة الشعرية الحقة، يجب أن تكون وفق الصيغة التي اتبعها كتابه والذي استلهمه هكذا.

بالشعر القلبي، بخلايا امرأة ته الكلب الشبح - الراتحة - ألعاب المرفوف للفرز

العجيز من الحركة داخل ديسابيكية التقصيدة البشعة المرادة. (ص 7). إزاء مثل هذا والتي لا تُد من اطلاق صرحه استجد، وإذا كانت قد أطلقت من قبل فلا بد من ترادفها دائماً: ليس هناك من أحد يوقف مثل هذه الأشياء الباعثة على اليأس؟ أقول اليأس، كي لا أقول شيئا آخر □

الشهوة العارمة

شعر

وليد العربي

(1) الماي 1992

■ مثلما تنوع عوان الكتاب وعلاجه، إثارة ما، فإن صمته كذلك كانت مليئة، بكل ما هو مثير ولكن... للشخط، لا شيء آخر، حيث أن وشاعره عمد إلى تكليس الكثير من المشاهد والحالات التي سوت هي الأخرى صمته، اللوق، وقد كانت كذلك سامع عر لأعها الصغيرة، الشبعة وعمر الارتاك في التير من الأشياء، حيث ليس ثمة من شيء، يستطيع النص عله ويكي

صدر حديثاً

مسوح الحكمة

أفكار لفصائد قادمة

شعر

أحمد هبسي

إصدار خاص

الوليمة

أنسي الحاج

■ الطابع الذهني كان هو الغالب، على ومقطوعات، أحمد هبسي، في مجموعته الأولى شمة ميل واضح بلسه لدى الشاعر إلى مح من يقرأ شعوره، بأن كلياته تصدر عن ذات مُشاعلة. إذا إن كثيراً من وكلامه جاء مُتأسساً مسوح الحكمة. وإذا كانت هذه المسألة، مبدئياً، ليست لصالح الشعر، فإن ما تعقّف من وطائها هو وعي الشاعر بها وهو ما بلسه من عنوان المجموعة الذي يشير، في الوقت نفسه، إلى إله مشروع، لتساج قدم

والمجموعة بهذا المعنى، تحقق أكثر من امتياز لها، حيث انشا بلس أن استغناء الشاعر إلى القول، لم يكن ليصدر عن فراغ، بل شمة ضرورة كشفت عنها ومقطوعاته، لأن يستعين بالكلمة - الشعر، للاستغناء عن الكثير، بلع عليه، مقابل ذلك فقد كان الانحياز إلى الأماز تامة، فكل ومقطوعاته حاسات بكليات مدفوعة، غير أنها مستوفية الحالة التي ذهب إليها الشاعر والمسألة المهمة الأخرى هي وعي الشاعر بضرورة الغنائية، وهذا الوعي كميل بأن عتده على انتظوره، فهو يقول في مقموعة «كناشة» استعين بالكليات التي لم تغل السكوني لينة استعين بالمصاحف التي لم تسود (ص ٤٠)

وعلى الرغم من طغيان الأفكار على الكتاب، غير أن ذلك لم يُصاهر الشعور ماخرون والآنكسار الذي رشت به معظم والمقطوعات، والتي جاء بعضها عبر سبعة «إنجيلية» وأصبحت

وأفكار لفصائد قادمة بعد ما بعده □

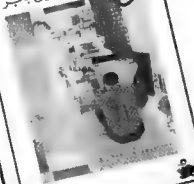
صدر حديثاً

خُذ الكتاب بقوة

يحيى جابر



خُذ الكتاب بقوة
يحيى جابر





مقالات الصادق النيهوم

أين الشرف العلمي ؟

جورج مسوح
لبنان

■ مقالة الأستاذ الصادق النيهوم والسلمة لاحقة مسابقة المنشورة في مجلة «الناقد» العدد ٦١، تموز/يوليو ١٩٩٣، عهد أكثر من لحيي على الفكر المسيحي عموماً والرسول موسى خصوصاً. وذكّت في ما يخص النظرة المسيحية إلى المرأة ومكانتها في المجتمع. يبدو أن الأستاذ النيهوم مضطرب عن رسائل «مقدس موسى»، ولكنه يستشهد به دعماً لحوقفه من سبق. نأثر بعض الآيات عن «الأساقفة الواردة فيه مشوهاً مصداقاً الأساقفي» الذي أراد، كتاب انصاف لزوجته حسب مزاجه.

يقول الأستاذ النيهوم في مقاله: «دعوه امرأة المسلمة إلى تعطي شرفها، باعتباره صورة لا يجوز كشفها للرجال، فكرة لا تستند إلى نص إسلامي، بل تستند إلى نص الأصاحي اخواني عشر من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس التي تقول فيها: «كل امرأة تصل أو تتبأ، ورأسها غير مغطي، تشاك. إذ المرأة، إن كانت لا تتمتع، مفضي شعرب. وإن كان قبضاً سائراً، إن تغش أو تخلق، ملتقط». ويتساءل: «هل هذا يقتصر هذه الوصية على المرأة دون الرجل؟ فذلك مرده إلى أن [الرجل] لا ينبغي أن يغطي رأسه كعورة صورة الله وعجله. وما المرأة هي بعد الرجل؟»

يتجاهل الأستاذ النيهوم اكبال النص الذي يقول: «والأنا لا تكون المرأة بلا الرجل عند الرب ولا الرجل بلا المرأة، فكأنما المرأة استلكت من الرجل، فكذلك الرجل تلبس المرأة، وكل شيء يأتي من الله. فاحكموا انتم بهذا: ألبس المرأة أن تغش وهي مكتشوفة الرأس؟ أما تعلمكم الطبيعة نفسها أنه من الضار على الرجل أن يغطي شعره، على حين أنه من الفخر للمرأة أن تغطي شعرها؟ لأن الشعر جليل غطاء لرأسها» (كورنثوس الأولى ١١: ١١-١٥).

يتضح لنا من قراءة النص أن تغطية المرأة لرأسها عادة اجتماعية كانت سائدة في المجتمع القديم. وتقوم على خلال تساؤل الرسول بولس. «ألبس المرأة أن تغش وهي مكتشوفة الرأس؟» إن عادة تغطية المرأة لرأسها كانت معروفة في مدينة كورنثوس الموجهة إلى مؤمنها هذه الرسالة.

الأستاذ النيهوم نفسه يدخل البعد الاجتماعي للبيئة العربية في

زمن النبي عندما يقول أن الآية ٥٩ من سورة الأحزاب: «ها أيها النبي قل لأزواجك ونساء المؤمنين يُسدن عليهن من جلابيبهن»، ليست أمراً لجميع النساء في جميع العصور، بأن يلبسن الجلابيب. هذا أقله بكل رحابة صدر، ولكن أرجو من الأستاذ النيهوم أن يطبق هذا النقد أيضاً على رسالة القديس بولس الموجهة إلى مدينة معينة في تاريخ معين. مع أنه، بالنسبة إلى المسلمين، القرآن هو كلام الله غير المخلوق، الذي يصلح لكل مجتمع ولكل زمن، وحيث نجد فيه كل الحلول لكل مشاكل الدنيا، ونجد كل العلوم من علم اللغة إلى علم التوبيات الحديثة... المشكلة، يا أستاذ، ليست في تصويب القديس بولس، بل في العقل الإسلامي الذي سحّ عن حدود الأمرات التي يعاقب منها مجتمعات العربي في غير مرقعها الصحيح. هناك مثل لبناني يقول وكل البورة من النصري، والأستاذ النيهوم يريد تطبيق هذا المثل على الرسول بولس بحل كل مشاكل المرأة في العالم العربي.

يشبّه الأستاذ النيهوم بل الرسول بولس عمة الإيحاء إلى الفقهاء اصطفاً لقرآنهم/مكتبة يقول: «إن الرجل رأس المرأة، ولكنه يتجامل بقية الآية التي تكمل، كما أن المسيح رأس الكنيسة التي هي جسده وهو عظمها» (أفسس ٥: ٢٣). ويُسلط الأستاذ النيهوم أيضاً بقية النص الذي وردت فيه هذه الآية حيث يعلم الرسول بولس كيف يجب على الرجل معاملة امرأته: «ها الرجل، أحبوا نساءكم كما أحب المسيح الكنيسة وبذل نفسه من أجلها... كذلك يجب على الرجل أن يحبوا نساءهم جميع لأجسادهم. من أحب امرأته أحب نفسه... ولذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته فيصير الاثنين جسداً واحداً... كذلك انتم أيضاً فليحب كل منكم امرأته حبه لنفسه ويشوق للمرأة رجلها...» (أفسس ٥: ٢٥-٣٣).

مضى متصل إلى زمن يكون فيه الشرف العلمي محترق عند بعض المفكرين، الذين يتجاهلون مع التصويب على طريقة ولا تقربوا الصلاة، حيث يشوهون المعنى الأساسي الذي يريد كاتب النص ويؤزره كما يحلوهم، متجاهلين السياق الواردة فيه الاستشهاد! من ناحية أخرى، إن لم يثبت أن الفقهاء قد قرأوا الرسول بولس بكن إرجاع مراقبتهم إلى بولس من قبل السيد النيهوم مجرد افتراض. إن الاشتقاق الفكري يجب أن يثبت واقعياً في حياة كل فقيه

يتابع النيهوم متقدماً كلمات «أضخم» ويسود عليك، والرجل رأس للمرأة، الواردة في رسائل بولس ثم يستشهد بإحدى ٣٤ من سورة النساء التي تقول: «والرجال قراون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وما أنظفوا من أسرارهم فبالصالحات قاتنات حافظات للبيت بما حفظ الله واللاتي تحامون تنزوهن فطهورن واهجرن ومن في الصالحين واهربون فإن أطعكم فلا تبعوا عليهم

سيلاً إن الله كان علماً كبيراً، علماً أن الأستاذ التيهوم قد استشهد بنصف هذه الآية مستطفاً النصف الذي يتكلم عن الضرب، ليصل إلى القول أن هذه الآية القرآنية أفضل من كلام الرسول بولس. ضرب الرجل للمرأة أفضل، بالنسبة إلى التيهوم، من بذل الرجل نفسه لامرأته. هيتاً لكثيراً أينما انتبه النساء المراهبات!

يقول الحديث الشريف: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «لو كنت امرأة أحدنا أن يسجد لأحد لأسرت المرأة أن تسجد لزوجها»، رواه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح. أريد أن أسأل الأستاذ التيهوم رآه في هذا الحديث الذي يطلب فيه من المرأة السجود؟ الرسول بولس تكلم عن خضوع المرأة لرجلها لكنه لم يطلب منها أن تسجد لزوجها. لأن السجود، كما يعلم الجميع، مسلمين ومسيحيين، لا يُلزِم إلا الله وحده.

ويقول حديث آخر: «حدثنا سعيد بن منصور حدثنا سفيان ومعتز بن سفيان عن سليمان التيمي عن ابن شهاب المبري عن أسماء بن زيد قال قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «ما تركت سدي فتة هي أضرب الرجل من النساء»، رواه مسلم في صحيحه. هذا لا نجد عند الرسول بولس أو عند أي كاتب مسيحي، بالعكس، المرأة إذا كانت مؤمنة قد تكون سبب خلاص زوجها! «ولما كان لامرأة زوج غير مؤمن ارتضى أن يسألكها، فلا تتخل عن زوجها، لأن الزوج غير المؤمن يتقدس بأمراته، والمرأة المؤمنة تتقدس بالزوج المؤمن» (رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس ١٣: ٧-١٤).

قبل أن أتذك هذه النقطة، لا بد لي من الإشارة إلى أن الصداق التيهوم قد أورد، في مكان آخر من المقالة، قول القرآن في سورة النساء عن ضرب المرأة ولكن ليسجل من كل شيء «مسيحيين» «أعزوبون». وكانت حجته أن حرف الميم في «خط الألف» يُلحق بحرف الصاد والراء كالزئين: «لا أفرق بين أليفك كتلف الكليب هذه الكلمة التي بقيت أربعة عشر قرناً غفيرة، حيث لا نجد هذه الفقرة عند كل المفسرين القدماء». هناك مشكلة تعترض الفكرين المسلمين عندما يتماثلون مع القرآن، تراهم يعتبرون القرآن كلام الله غير المخلوق إذا كان ذلك يساهم، وتراهم يعيرون بعض الكلمات القرآنية عندما يخالف ذلك تفكيرهم.

أما في ما يخص اللغة الأرامية، فحرف الصاد غير موجود في هذه اللغة ولا في غيرها، لهذا فهمت العربية ولغة الفصحى. أما حرف الصاد في اللغة الأرامية، فهو يختلف من حرف الميم، فالصاد تكتب هكذا. أما الميم فهكذا. واعتقد أيضاً أن أقدم نصين لقرآن معبرين حتى يومنا هذا والموجودين في مكتبة «الماتريكان» (Ar. 1605) وفي المكتبة البريطانية، لندن (Or. 2165) توصفان لنا عدم صحة ما يقول الأستاذ التيهوم. في الصورة الأولى التي تمثل مقطعاً من القرآن، سورة هود، ٤-١٣ نقراً في السطر الرابع: «... الأرض إلا على الله زرعها...» وفي السطر السادس: «... خلق السموات والأرض...» يبدو واضحاً هنا أن حرف الميم في «وخلق» يختلف عن الصاد في كلمة «الأرض». في الصورة الثانية التي تمثل مقطعاً من القرآن، سورة النور، ٣٢-٤٥ نقراً في السطر الرابع عشر والخامس عشر: «... فيلكم وموعظة للمتقين الله نور السموات والأرض...» واضح جداً هنا أن حرف الجيم في كلمة «وموعظة» لا يُلحق بحرف الصاد في كلمة «الأرض». إذا، نظرية الأستاذ التيهوم غير قائمة على معطيات علمية صحيحة. في نهاية مقالته يتبعها الأستاذ التيهوم هذه الخلاصة «ولو كانت

الشرايع تضلعه أحدًا، لا تقترض المرأة المسيحية، تحت وطأة العلم المستمر منصوص التوراة والانجيل معاً، اللذين لا يدخران وسعاً في الدعوة إلى قتلها رجلاً بالبخارجة لأي سب كان، حتى لو تعرضت للاغتصاب». أريد أن أسأل كاتب هذا النص في أي مقطع أنجيل وجد أن المرأة تتسحق بالرجم من حالة الزنى؟ أؤكد له أن لا يوجد هذا في الانجيل الأربعة ولا في الرسائل ولا في رؤيا يوحنا. في أي أنجيل ورد ذكر رجس الزاني والزانية؟

أريد أن أذكره أولاً كيف عمل السيد المسيح المرأة الزانية «فأثابه» الكثرة والمريسون بأمره أحدث في ربي فاقاموها في وسط الحلقه وقالوا له: «ويا معلم، ان هذه المرأة أحدثت في الرق المشهود. وقد أوصانا موسى في الشريعة بجرم أمثالها، فأت ماذا نقول؟» وأما قالوا ذلك ليخرجوه فيجلدوا ما يشكونه... فأنه يسوع يخطب بأصبعه في الأرض. فلما أخبروا عليه في السؤال انتصب وقال لهم: «من كان منك بلا عطيقة، فليكن أول من يرميها بحجره» ثم انحنى ثانية فخط في الأرض. فلما سمعوا هذا الكلام، انصرفوا واحداً بعد واحد يتقهم كبارهم سناً. وبقي يسوع وحده والمرأة في وسط الحلقه فانتصب يسوع وقال لها: «أين هم، أينما المرأة؟ ألم يحكم عليك أحد؟» فقلت: «ولا يا رب». فقال لها يسوع: «وأنسا لا أحكم عليك. انهي ولا تعودي بعد الآن إلى الحقيقه» (يوحنا ٨: ٣-١١).

عف الحديث للمسيح عن المرأة الزانية ولكنه نبهها إلى عدم العودة إلى خطيئته. بهذا الحكم يكون المسيح قد نسخ الشريعة الموسوية التي تحكم بجرم الزانية. الحكم الأتقي الذي يمكن أن يقع في مسيحية عن رجل أو امرأة، صلباً في حالة الزنى هو الفهم من الحجة والطلاق. يقول الرسول بولس: «كنت ألكم ألا تغاطروا من بدعي الطهورين إلا جمع ألعنة أو ناه أو شتم أو سكر أو سراق، بل لا تأكلوا مثل هذا الرجل... أولئك القاسم من يتحكم» (كورنثوس الأولى ٥: ٩-١٣). هذه توصية إلى المؤمنين بعدم مخالطة الزانية وعيهم وليست حكماً بالرجم أو ما شابه.

أستدل لهذا أفضل الأستاذ التيهوم الحديث النبوي الذي يحكم على المرأة الزانية بالرجم؟ نقراً في «صحيح مسلم» في باب وحد الزنى ما يلي: «حدثني أبو الطاهر حرمله بن يحيى قالاً حدثنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن خثية أنه سمع عبد الله بن عباس يقول قال عمر بن الخطاب وهو جالس على منبر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إن الله قد بعث محمداً (صلى الله عليه وسلم) بالحق واتزل عليه الكتاب فكان ما أنزل عليه آية بالرجم قرأتها ووعيتها وعظمتها فرجم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ورجمنا بعده فأتىني ابن طلق بالثاني زمان أن يقول قاتل ما نجد بالرجم في كتاب الله فيقولوا بتركه عريضة أمراً لله وإن بالرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحسن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف». وفي حديث آخر رواه مسلم أيضاً: «قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خلوا عني خلوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالكر جلد مائة ونفي سنة والظيب بالظيب جلد مائة والرجم». هنا نرى أن أحاديث نبوية نسخت آية قرآنية: «الزاني والزانية باجلدهما كل واحد منهما مائة حلقه ولا تأتكم بها امرأة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عدايتهما طائفة من المؤمنين» (سورة النور، ٢). لقد اعتمد الفقيه على أحاديث نبوية شريفة صحيحة، أحدها متقول على لسان أحد الحلفاء الراشدين الغاروق





ناقد ومنقود

يمكن أن يقع في المسيحية على رجل أو امرأة صفا في حانه الروح هو المعز من الحياة والطلاق. وهو قول يخالف وقائع التاريخ الموثق، ويخالف أيضاً وصايا الرسول بولس الذي يقول في الحكم على الزاني. وأن سلم هذا للتنبؤ فلاك الحسد لكي يخلص الروح. - أستم تعلمون أن خبره صدمه نمر المحن كله إذا بقوا معكم الخيرة العتقة لكي تكونوا حيناً جديداً كما أنتم مطهر. لأن نصحتنا أيضاً للشيخ قد دعي لأجل... (الأصحاح الخامس من رسالة الرسول بولس إلى أهل كورنثوس)

وإذا كانت كلمات مثل: «هلاك الحسد، وسلم للشيخ، ويضع، ويرفع من وسطكم...» لا تعني في قاموسك سوى والفرز من الحياة والطلاق، فأنت بحاجة إلى قاموس أكثر واقعية

٣

تقول: لماذا أعمل التيهوم الحديث النبوي الذي يحكم على المرأة الزانية بالرحم؟

والجواب: لأن الحديث ليس مصدره الدين بل مصدره السياسة أنه مجرد حل تلقيني ابتكره الاقطاع ليكون «قرآن» مضاداً، مهمته أن يسحق ما حرره القرآن من تيرير حكم الطائفة، بموجب أحداث مثل: «أن الله يله هذا الدين بالرجل العاجز»، إلى توطيد سلطة الرجل على المرأة بأحداث مريبة أخرى مثل قوله: «لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» أو قوله:

«... حسرتي أشد» والثابت، أن علم الحديث - رغم جانبته لأحد - يسير في حمة كسوز من المحكمة النبوية - قد فتح الباب أمام كل ما هب ودب لكي يستغل اسم رسول الله عليه السلام في حادثة لم يفرس شخصية - وأحياناً رخيصة - وغير أخلاقية. فباتت «أخواتي» يلا برهن أنه قال: «دعتموا بالمعيق فانه يعني القصر» ويطلق القصر على من قال: «من تصبى كل يوم يسبح بحمات عجم» لم يبرهن في ذلك اليوم سم ولا سحر». أما الحلاق فانه يخشع له برون عه قبه «بحر الشعر يريد في الجراح».

ويثبت سريته الرحم. فالمرءف أن القرآن أبطلها بنص صريح في الآية الثانية من سورة النور، هو قوله: «والزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، بالإضافة إلى نص آخر في معاملة البغايا يقول: «والزاني يأتين الفاحشة من سنانكم، فاستنصبوا عليها أربعة منكم، فإن شهدوا فامسكوه في البيوت» (سورة النساء، الآية ١٥)

لكن هذه الشريعة القرآنية، لم ترق لرواة الحديث، فاحتسبوا في نسخ حكمه وقيمت ثلاثته، ثم عملوا إلى احتجاز آية غير موجودة في القرآن الحالي. تقول، «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها اثني عشر مرة» (سورة النور، الآية ٢٤). وبعد ذلك أخرجوا حديثاً لإسناد هذه الفعلة فبقول: «عن مالك بن أنس عن شهاب عن عبد الله بن عبد الله بن عباس، عما حدث به في خلافة عمر، قال: وجلس عمر على المنبر، فلما سكنت المؤذن قام، فأتني على الله ما هو أعل له، ثم قال: أما بعد أيها الناس، فاني قاتل مقاتلة قد قدر لي أن أفرقها فمس وعاشا وعقلها، فليحدث بها حيث انتهت راحته. ومن لم يعها فلا أحل له أن يكذب على الله عز وجل. بعث الله محمداً صل على عليه وسلم يقر أنبأها ويعيشها وعقلها» ورحم رسول الله صل على عليه وسلم ورحمها بعده. فأتني إن طال بالثاني زمان، إن يقول قائل: لا حد آية الرحم في كتاب الله. فيصلوا بترك فريضة قد أنزلها الله، فالرحم

عمر من الخطأ، لكي يفترضوا حد الرحم على الزاني والزانية. ولا يرجع هؤلاء التقهاء إلى نصوص الأنجيل أو رسائل القديس بولس كما يجب أن يوجي بذلك الأستاذ اليوم شرعية موسى نسخ قبل مجي بي الإسلام ستة قرون الذي يرجع فينتهاها، حتى يأتي الصادق التيهوم في نهاية القرن العشرين فينتهم المسيحية بما ليس عندها. مشكلة الأستاذ اليوم تكمن في أنه لا يريد أن يواجه المصوص الإسلامية ويحللها وفق منظار النقد التاريخي. انه يعلق الانهزامات تيب وسبازا ليري، الإسلام من آراء تينهاها منذ استقلالته، ينتهم الرسول بولس بأنه الآفة التي سببها ما وآل الإسلام قابعاً في القرون الوسطى. إن الصادق التيهوم كاتعماسة التي، يدل أن تواجه المعاصرة، تدفن رأسها في التراب. إن هذا هو الغروب من مواجهة الاشكالية الإسلامية القائمة بعدد داته □

معلومات ناقصة

الصادق التيهوم

السيد جورج صوح

١

■ تقول: وأريد أن أسأل كاتب هذا النص في أي مقطع اصبح وجد أن لفره تستحق الرحم في حالة المرأة؟

وأنا أنجيت في الاصحاح الثاني والعشرين من سفر التثية الذي يقول: «إذا كانت فتاة عذراء محبوبة لرجل، فوجدوها رحل في المدينة، واضطجع معها، فاحرجوها لكيها إلى باب تلك المدينة، وازجموها بالحجارة حتى يموتا.» ٢٤

أما إذا كنت تعتقد أن العهد القديم، ليس اسمه [الأنجيل] فذلك نفس في معلومات، عديك الآن أن تصححه ان كتاب [العهد الجديد] لا يدعي هذا الاسم، الا باعتباره مجرد تكملة لكتاب [العهد القديم]. وكل محاولة لفصل بين العهدين، فكرة من شأينا أن تفرغ المسيحية من محتواها، وتلقي قاعدة الملوس الذي تقوم عليه الكنيسة. والثابت أن السيد المسيح لم يبطل شريعة الرحم، بل اشترط أن يؤيدها [من كان بلا خطية]. وهو شرط لم يمح الكنيسة من تنفيذ عقوبة الموت في المشتبه فيهم إلى وقت قريب نسبياً فقد ظلت بريطانيا مثلاً تعاقب على تيمة الزنى بالأعدام حتى عصر كرمويل على الأقل

٢

أنت تورد أقوال الرسول بولس زاعماً أن والحكم الأقصى الذي



في كتاب الله حق - ملح ٤٤

ما، لأنه سمعت هذه الآية من القرآن الحالي، فذلك أمر بعصره حديث آخر، عن السيدة عائشة، إذ قالت: ولقد مررت أية الرجم... وكانت في ورقة تحت سريري. فلما اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم - قصد مرض - تشاقنا بأمره، فأكلتها ربة لئلا أي أكلتها نعمة

هذا السبب - يا سيد مسوح - تراثي أعقل الحديث، وأدعو الناس إلى إحصاءه، مستحيين لفائدة علم الحديث بعصه الذي يروي عن الرسول قوله: «لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن فمن كتب شيئاً، فليحرقه»

4

بقي ذلك على المعارضة بين كلمة (واضريوهن) وبين كلمة (واضريوهن). وهو رد دعاء إلى كثير من التمثل والشطط فلفقارة تكون بين أي (واضري) وبين أي (واضري)، وهما كما ترى شكلان متطابقان إلى حد قد يتسبب في الخلط بينهما في نفسهما. فلو كان عن الصورة الثانية، أن حرف النون في كلمة (واضري) يختلف عن حرف الضاد في كلمة (الأرض). فهو قول غلط حقاً، لأن هذا النص يحوي كلمة (يضرب) مرتين - الأولى في السطر الأول (ولا

يضربن ساجدهن) والثانية في آخر السطر العشرين (ويضرب الله الأشكال). وفي وسعك أن تتصور بين شكل الضاد في هاتين الكلمتين، وبين شكل السين في كلمة (عقور) مثلاً الواقعة في السطر الثاني عشر، لكي ترى بتسبك أن أي اختلال في كتابة هذين الحرفين قد يؤدي إلى الخلط بينهما في قراءة معلومة

أكثر من ذلك، فإن الحجة الأولى في رفض كلمة (واضريوهن) ليس هو شكلها، بل هو تناقضها الظاهر معصوص قرآنية صريحة لا يمكن تأويلها بأي وجه. وهي حقيقة يبدو أنك أدت أن نغفلها متعمداً، لكي تفصل إلى القول بأنني «أخلق الاتهامات بيناً ويسيراً» لكي أبريه الإسلام، وأنهم الرسول يولس بموجب المثل اللبالي القائل وكل البورة من النصراي! «! فلا تدع سوء الظن، بقولك إلى طين السوء، لأنني لا أريد أن أبريه أحد، ولا أفسد بين دين وآخر، ولا أعتقد أن الفسالة التي أشرت إليها تحتمل هذا الرد غير العادل من رجل متدين مثلك فلو صوبع برسته جهه لتحديد النصوص الدينية التي يمكن أن تبرر أحكام العقه الإسلامي تجاه المرأة المسلمة. وهيصوص ثبت بالفعل، أن مصدرها ليس القرآن، بل الثورة ورسائل القديس يولس شخصياً. □

الكتابة من البرج العاجي

فايزة قوطرة

سورية

٧٤ بدرى ١٤٢٩

يا أني الكاتب... هناك حقيقة في الشريعة الإسلامية لا تحفى على أحد، ولكنها غفيت عليك، وهي أن الإسلام دين الخفية وهي ملة إسماعيل عليه السلام، وملة الأنبياء من بعده، بل جهه الإسلام استمراراً وانتماً للأديان التي سبقته وكل مطلع ليب على مفانك سرد عليل، لأن العقده كات مصلحهم مسطقة من روح الشريعة، وليس من روح الثورة كما تزعم. حتى إنهم وضعوا قاعدة فقهية: شرع ما قبلنا شرع لنا. وهذا انتهى الاحترام للديانات السابقة، وهم في ذلك اتبعوا سنة نبيهم محمد (ص). ومن غير ما يوضح حقيقة الشريعة الإسلامية، وهو النبي الحادي المكلف من ربه، كما كلف من سيده من الأنبياء، حتى ولو كانوا يهوداً! وأما عجوبك على السنة النبوية محتماً باستغلاها في قولك (أب) تطبيق حربي للثورة، وإنما استعراض علي لمضى التخريب الذي حق بفهمهم الدين، تحت ستار الحفاظ على السنة... وتقرر أننا معاطون باليهود من كل جانب... ضللك شافية ما هي السنة النبوية في نظرك؟ ما هو هدفك من الغاء أو تعطيل أحكام السنة النبوية؟! السوية!!

لتقلها صراحة أن الإسلام هو القرآن فقط، والسنة النبوية ما هي إلا (حزعلات أو أساطير يهودية) أو صراحة أكثر (كفراسة) هيكل في مقالاته بالأحرام سابقاً). إن كل ما جاء به محمد ليسا بحاجة إليه، لأنه استمرار للثورة! بينما القرآن هو الأصل والأصح... ليس

لعمل في كل مسألة تنشر، أو بحث يستقصي، عليها أن تنوم هذا الموضوع في سباتي الحذف الذي يرمي إليه صاحبه. والصادق النبهم في مقالته (الفقه في خدمة الثورة) عن قطع الرقاب واختناك وتحريم الرسم والمحت) «الساقدة العدد ٦٠ حزيران/يونيو يقع في

مغلطات أبعده عا يرمي إليه. يبدأ مقالته مدافعاً عن حرية الفكر، عارضاً مشكلة الحكم يقتل المرتد، قائلاً أنها فكرة مشوهة لا تستند إلى نص القرآن الذي يقول صراحة: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»، بل تستند إلى نص الأصحاب السابع عشر من سفر التثنية... ثم يقول: «إن الإسلام لا يعترف بسطوة رجال الدين أصلاً...». هذه الأفكار الملوحة تدخل في موضوع حرية الفكر في الإسلام، وحيداً لو ظل يبحث في مثل هذا الموضوع، وليس التجهج على السنة النبوية، وهي الأساس الثاني للشريعة الإسلامية، أو موضوع اختناك وتحريم الرسم والنحت... فهذه جزئيات، كان الأولى له ألا يتطرق إليها، فمكتكتنا ليست في الختان، ولا أحد يثيرها، بل المشكلة الأهم حرية الفكر، وقتل المرتد، وهل لرجال الدين الإسلامي (سلطة) كما يزعم الصادق النبهم؟! الساقدة

أن كل المسائل التي طرحها النبهم ليس أهداف منها غير (دغدغة) عواطفنا، وكى يمسك قلعة السبال، ويؤثر فيها، مستشهداً بالنصوص الثورية، ولقول له جميعاً مصغفين: أن الفقه بل وحتى السنة النبوية ما هما إلا تطبيق للثورة. كيف حدث كل هذا ونحن





ناقد ومنقود

أبراهيم آدم إلتها حتى عبد الله ورسوله وكلتمه من ألعنائه لثوب،
بأنه استن مابعه لأبراهيم الخليل، والصارى نقر مدلتك

وهناك أحاديث أخرى مروية عن النبي عمده يؤكد مشروعية
الختان ورواها ابن القيم في كتابه "وحيده يصا إلى لدراسات العنمه
في علم النفس الجيني، والتي صدرت عن الطب، نوروسين دوي
اختصاص يؤكدكها، واولد الختان الصيغة وتأثيره على التفارب و
التحادد احسن بن الشروجن واسمعهما وهي لسة دعا ايها
الإسلام في حدود الشرح، ووصفها انقضاء، فس هؤلاء، انعماء،
ولكن عموما نحن نعلم عليهم عناء أنصا، سبب اليهود لا يفس
أقواقهم بحجة انها تغلق التوراة

ولكن عموما مرة ثانية- سببا له لا يأخذ بالسنة النبوية بل يأخذ
بالتوراة هو نفسه، كي يخاطب عواطفه (السياسي)، رغم انه يخاطب
العقل لا دهر في مطلع مقالته "العقل الرفيع قتل لأسناد، وبكى
أليس عقلك نفسه يقتل انسانا يسمى نفسه حراً ما يصرق أو يجرى
أو يقتل الآخرين حين يشد هذا (الغصن) عن سواد المجتمع وقوابي؟
كذلك استند (بعض الفقهاء) على قتل (الميرتد) وهذه مسألة لا
يجاب عنها في رد على مقالة، ولكننا نقول للصادق اليهود إن معظم
الغناء، والذين لا يأخذ هو نفسه سقواقهم قد أكدوا انه لا يجوز
عصبي حاكم مدعو مدعى في مطران حشية الفتنة لأن معظم
الفتنة مدعو من قبل "س" في هذا القول قاعدة قانونية وصورة
تخدم من منصفه "ب" من ان مدعى لدعوقراطية اسبقه على
ديكور صه "د"، وبسبب عدم وصحي المساتير بالرفقة
بشيرة من يدعي واحد من السلطات

وحتى لا نقهر الله عنه حول طقوس الدمج والعصبة ودراسة
حجده كبقية... اني بمصده، لنفقه لإعطاء صميم المرأة وصلاتها
من حسب، عاب به من مقصده الشريعة الإسلامية وحكمته
في عانت عن الصادق اليهود كما عانت عنه حكمته المختار، بل
عاب عنه عدالة أساسية في التفكير الإسلامي، انه دين جاهد جاهد
ومنه للرسائل السبعة وإن كان فيه بعض التشابه بين طقوسه
وطقوس اليهود أو الصاري، فهذا لا يلغي شخصية الإسلام، بل
يؤكدها لأن الرسائل السبوية ذات مصدر واحد وهدف واحد هو
عادة الله سبحانه وتعالى، حتى لو اختلفت في ذلك السبل وأشكالها
المختلفة نحو تحقيق الهدف

وأخيرا يبدو ان اليهود "تتهدد" من الإسلام لتسحب في
العبارات الإسلامية والمنحطوطات المرسية المنصور، والانا وقع في
المنطقة مع منة حين كان... فلم تنتج انقضاة لإسلامه لرحمة
وشائقة واحده عن لون الخبائه فيها طوال ألف سنة عن الأقل،
ولكسا بجعل الفصري إلى موسوعة بحجة المعرفة التي أشرف على
تحريرها الصادق اليهودي نفسه، تبعد في احرائه، صورا انتجت
اخصاصة الإسلامية، وحاصه في حبر مجلد (لكون) حيث قدم
صور الكوكبات لرئيسة المعرفة قديما، وكما ظهرت في كتاب صور

الكوكبات المثانية والأربعين لابي احسن الرازي
وليطش الصادق اليهودي إلى انعمه الإسلام لم يورده لمواظ
المسلم في شراعه يهودية مائة كما يثبت مقالته مثل هذا القول، وليس
انقضاة على السنة النبوية عميقة من أكبر عمليات غسل المخ في
التاريخ، كما مدعي بل لقد تسه الفقهاء وعكسرون عرب
واسلاميون كثيرون إلى الأسرانيات المدججة على بعض الشفعيين
عن روح الشرع الإسلاميه ومما صدعها وهذا الموضوع ليس ها

كذلك!!

السنة هي الطريفة، يقال ستت كذا! أي شرعت وهي ما سنه
رسول الله (ص) لأتته من واجب ومستحب، فالسنة هي الطريفة
وهي الشريعة والمحتاج والسبيل (ابن القيم ص ١٧٨) والأليات
القرآنية واضحة في اتباع الرسول كقوله تعالى: "وما أناكم الرسول
محدود، وما نهاكم عنه فانتهوا"، وقوله (ص): "من رغب عن سنتي
فليس مني"، وانقضاء، يا عزيزي حين نقررون شيئا لا نعزرون إلا
من الفسردن أو سبهم محمد (ص) وهل في هذا صبر! إن
لصادق اتعوا عيسى عليه سلام وقالوا إنه ابن الله، وسريم
لسوب أم الله، وما زالوا يستنهدون سامواول سولس وهو شاذول
ليهودي، ولم يفل الصادق اليهود هم لا تتعوا عيسى أو سولس
فهو يطق السورة! أليس من واجب الصاري اتباع عيسى إن اموا

برساته، واتباع رسله وهم "فرد من عيرهم عن نوصيها"
وكذلك المسلمون من واجهم اتباع تبيهم وصحابتهم وقتهاتهم،
لأنهم أفرد من عيرهم على توضح مقاصد الشريعة الإسلامية. ولو
اجتمعت مع أي مسلم من غير أن يدعي نفسه...
لشيع الإسلامي مالفوه كبسي، وجدته مقدة تجاوروه...
تجاوزوا الغرب، بل علينا أن نألفهم عملا بقوله تعالى: "فما سألكوا
أهل الفكر إن كنتم لامتدليه... من واجها كميليه...
لا أن سجل، كما يتجاهل مصعبهم المقاصد الخيرية الإسلامية
والأن مدعو إلى الخيرات فيه (الطرفة) لخاصة السبيل اليهود
في موضوع أساسي كان الأول...، قد غده ووصفه، مدعته
عصارية مع اليهود ليس في... بل في محدود: كنهه...
سرت حصدتي مشترك، مع الأدب... سبويه كنهه، وس دس
يهود فقط

يقول الصادق اليهود "ولو سبيل الغيبة المنعم على المصذر
لشرعي للختان، ما وجد أممه صا ديبا واحد! يبيع مثل هذه
لعمدة سوي، الأصحاب السميع عشر من سمر التكبوير، وهأنا في
الإسلام فقد عمد الغيبة، إلى تبريره بحجة أنه تواصل مع شريعة
أبراهيم ويحيى كلامه... عدة تبريرة وإن جرد تبريرها تحت ستار
الدين، حريجة تنبي عن سقوط أحاديثي مربع

يبدو ان الصادق اليهود كتب مقالته وهو في برجه العلاجي يخاطب
نفسه، دون أن يسأل هذا الغائب المسلم عن مصدره، بل هكذا
تراءى له، نجله وحي لسنا من الفقهاء، بل من عامة المسلمين
(التدويري) بل كتاب الإمام ابن القيم الجوزية- نفقة المورود بأحكام
المورود، طبعة دار الكتاب العربي بيروت ط ٢ عام ١٩٨٤ - الباب
المتشعب في خزان المورود وأحكامه في بيان معناه واشتقاقه وفي
مشروعيته وأنه من خصال العطرة وليس من خصال (البريرة) ففي
صحيحه من حديث أبي هريرة قال رسول الله - العطرة من
خند والاستجداد ونقص التفارب وتقليد الأطفار ونقص الإبط
فجعل الخند - والكلام هنا لاس القيم ص ١١٦ - رأس خصال
العطرة، وإنما كانت هذه الخصال من العطرة، لأن العطرة هي
الخبيرة ملة أبراهيم وفي ص ١٣١، والختان شعار الخفصة في
الأصل، وفي ص ١٣٦، ولذلك دعا الله جبه الأسماء من درية

مكان رده بل قول للصادق اليهودي: لن نجد حاولتك في عمل بما بالاعتداء على السنة السيوية، بحجة أن بعض طقوسها تطبيق للتشوة. بل هي أش مل متبن من أسس الشريعة الإسلامية، التي احتضنت الشرائع التوحيدية اليهودية والعصرانية والإسلام، في جو الحوار لسلول والتسامح الديني، وليس في جو توافري متعصب أو سروري كبا نوعهم، وهو يكتب مقالته بعيداً عن روح الشريعة الإسلامية وحكمتها □

ضحية غسل دماغ

الصادق اليهودي

■ لسيد فاير قاذ،

الحال ليس سنة نبوية، بل عادة ورثها النبي من مجتمعه كبا وراث اسمه وزبه وطريقه أكله وسكاه. وإذا كانت هذه الحقيقة قد غابت عن بالك الأبا، فهناك أمر مرده إلى أن معنملك العقبة، رحل نارغ في غسل الدماغ

اد الرسول لم يولد في فراغ، بل ولد في عتتم سدوي له ملاحم حصارية خاصة مبه شكل البري التمثل في اعب والعمية ومب عادة الختان، وبحر القرايين، وإطلاق اللحية. والنس بعد لسيب، وعشرات العادات الأخرى التي لم يتمتعها الرسول لأنها [سنة نبوية] بل لا، ووقع حصاريا لا يمكن تغييره أصلاً إلا بتغيير الروايات والمكان معاً. وإذا كانت [السنة] هي أن يلزم عادات مجمع جاهلي مثل مجمع القرشيين في القرن السابع، فمن الواضح أننا متورطون في زقاق سدود

إن السنة ليست هي [العادة الاحتجاجية] التي يشترك فيها الرسول مع كل قرني آخر. بل هي [التعاليم] التي اقتردها وحده، ودعا إلى الانسداد بها، ساعناؤه العفوة والتعلم وهو معي قول لقراي: «وما أناكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» أما الخلط بين معنى العادة وبين معنى السنة، فانه تحريف له أسباب سياسية محض: فالس الحقيقة للرسول عليه السلام، تقلت في دعوته إلى الجهاد المسلح ضد الظلم والاستغلال وسيطرة الأسر الحاكمة، وأكل أموال الأراسل واليتامي، ومصادرة حرية المرأة، وتدنيج الناس بالقسوة والحيلة. وفي دول تحكمها الأسر الإقطاعية بالخبيد والبار، يكون من [التقوى] أن تعمل على نغيب هذه السن الخطيرة، ور «دعوة سرية إلى الختان وإطلاق اللحية وبحر اخبرنا، تحت شعير احفظ على السنة السيوية بالذات. □

الانسحاب من الساحة

دعس مقالته ريباس نكتب الريس احداً في رهن الخطاهه العادة "تقوى يوليو ١٩٩٢

الحبيب الدامر يرب
المغرب

وبعضون الكتابة الأدبية، واكتسوا بنار ممارستنا إلا أنهم لم يحدوا متابع كة الناقده لها الشجاعة الكافية لنشر ابداعاتهم المسكونة بيزونيا التبحر والتغير (وربما التصرد)، ولم يكونوا يهكرون، حتى تلك الحين، ببرد التفكير في الترشيح لخاتمة أدبية، ما دامت الجوائز الأدبية في الصام العربي قد فتحت في العادة لاعتبارات لا علاقة لها بالآداب، ولا تنسج إلا لضرب الأدب وإذلاله لا لدعمه إلا أن رسالة الأخ الصالح، وفي ذلك السباق الحليل بالأنبياء، بدلت وهي تطرح «نقطة نظام» لزوم غلاييدو إلى الآن وكأنه كان لا بد منها كتصية نشار والانشوز ليس دوماً حالة غير صحيحة) «ترويض» تناهياً مفترضاً في حل مفترض، فهي بمحلولته تيهيكم، ب «أستاذ ريباس، إلى عدم الانخداع بريق قصائد الشعراء الشباب المغاربة، كانت تصادر على الشعر بمعايير تملط عليها الذاتية (تقلل معايير غير شعرية)، وتصدرو في تقوهمه اللينق هذا (ذاك) عن

■ الآن، والآن فقط، يتأكد لي كم كنت محظاً في تفسير القيمة الواقعية لتلك الرسالة المفتوحة التي سبق أن وجهها إليكم (هل قرأتموها؟) عبر إحدى المراتد الوطنية المصرية (ولمناها جريدة العلم) «الزميل الشاعر محمد الصالح، قبل حوالي خمس سنوات في أعقاب إعلاتكم عن مسابقة جائزة يوسف الخال لتفكير، وجائزة الزواوية باسم عملة «النقده» التي تتولون، إلى الآن، الاشراف عليها شخصياً. وبما أن مجاتكم كانت منذ أول عهد، وما تزال، ذات تميز لاقت مجراتها على طرر العديد من القضايا الحياتية الغنية أو المسكونة عنها، وحاملته ضمن مصادعا، باستمرار، قدراً لا يستهان به من الجسارة (نسميها في المغرب «القداسة») والإبداع، ساعية، بإصرار إلى الإسهام في كتابة جره من «تاريخ المهزومين»، فإن احتصاصنا (لتي المجلة)، وبالتالى اختصاصناكم من خلالها، لجواز أدبية كان من شأنه أن يعث المعطة والأمل في العوس، خاصة لدى أولئك الذين عشقوا

حولات ومسبقات مشوشة (من يدري فقد تكون مثل هذه المصادرة على حق ما دام صاحبها من رواد الثالث المعني، والعصول الأربعة والسفرء، وه الأمبراطورية، والعصاير، وغيره من مثاهي المعاصرة حيث يجلس الأدياء والمثقفون وتتسول جناسهم إلى ما يشبه الصالونات الأدبية؟)

وعدم مان شاعر مغربي (إدريس عيسى) بجائزته «الحال» (وكان هذا الدور متوقفاً تصديقاً لذلك الحلم - السودة الذي حكاها لي الزميل الأستاذ علي البرقوقي في رسالة أبة لي العمق والبالغة إذ أخبرني أن «الحال» دار «إدريس عيسى» متماً وهنا، مسكاً، بالجلزة، وأصل البرقوقي: «كان «الحال» وديماً وحزيناً كتي - لم يصدقه لألفاف أصد». وحين جعنت جلسة زميل الدراسة الشاعر الدكتور مصطفي الشالج وزويت له «الرواية بدوت كهرطى، وما هو إلا أسسوع أو أكثر قليل حتى تسوّج «إدريس» بالجلزة!) كانت فرحي لا توصف (وأكدت أن الأخ الصالح كان يشارك في هذه القرعة، لشارة فلاديس عيسى لا يظن بالعاصمة وإنما يظن بالفيظرة أو كبا يسميها (هو) مدينة الحياتات والمجون) أولاً، لأن «الرسالة التوجيهية» التي بعث بها الصالح لم تعال لي، أياً، أو لأنها وصلتك ولم تسأخذوا بها لأسباب فكرت بعضها (ثم إنها لم تكن تشمل إدريس عيسى لأن صاحبها ذكر الشعراء المغاربة وكان يقصد شعراء المعاصرة كبا يظن أهل التخوم اسم مصر على



ناقد ومنقود

الفاهرة، من باب التغليب وإطلاق الجزء على الكل أو العكس).

وكما رحبت الساحة الإبداعية المغربية شاعراً - وما أتمن ذلك في زمن التفاهة! - رحبت كذلك، لاحقاً، روائية (سالم حميش). وشيئاً فشيئاً شرع المشهد الإبداعي العربي - وليس المغربي وحده، بفضل جائزتك، يفتني برأساه طلل بعض أصحابها، إلى عهد قريب، تكثرت (في عالم الإبداع على الأقل)، وذلك، لعمرى، إنجاز لم يكن يمسح الغيوريين على عبقرية الأمة العربية إلا أن يثوا عليه وعلى الساعرين عليه، وأنتم يا أستاذ رياض في مقدمة الثلاثة.. لكن عمر الفرحة والحلم الجميلين، للأسف، جد قصير، إذ سرعان ما أعلنتم في العدد الواحد والستين من مجلة والنقاد وبعد دورات لا تحصى عندها أصابع اليد الواحدة، من غير توقع ومن غير تردد، إقبال باب جائزة الشعر وجائزة الرواية للعام ١٩٩٣ - ١٩٩٤ ولأعوام مقبلة، خوفاً من السقوط في تكرار عيلة البحث عن مواعيد غير موجودة، نريد تكريس الصلابة مجدداً في أدبنا المعاصر، لكن قطعاً ليس خوفاً من جوائز الآخرين، مهما كثرت عندها وتبشيم صفاتها. وقلتم قبل هذا الجوائز، وكذا... وكذا...

لكن اليوم دخل أصحاب المال في لعبة الجوائز، فيتا نخش أن تتساق الأموال كلها عند العرب، فتصبح صابوناً... كما أرحمهم قرار توقيف جائزتكم إلى أسباب غامضة (أو بدت في ذلك)، وليس بينها سبب واحد اداري أو مالي.

وهنا أصبحوا لي، أستاذ رياض، أن أقول لكم، ودعنا لأي التباس، أن شروط المرحومة جائزتكم لم تكن في أي يوم من الأيام تطبيق على، إذ سيرت توفيق (أو توقيف) جائزة والنقاد بناء على ما صرحتم به، جاءت ملية بالثقافات، وكل ما درصفتموه من كلام، في هذا الصدد، لم يكن - وأنتم رجس الطروحات المظلمة والانتقامية - مفتاحاً على الإطلاق، وإذا كنتم مضميرين على القول بالعكس فيإذا تضررون لي، وللشراء، عدم عشيتكم من أصحاب المال وعشيتكم منهم في ١٩٥١! واكتشافكم، فجأة، تضوب الحزن العربي من الموابه والعقوبات المصاعدة؟! وتوقعكم من أن تتحول جائزتكم إلى روتين احتفالي شبه يومي كل؟

فهل من والشجاعة في شيء، ومهما تكن الأعداد، التخلي عن الموابه في مساحات الشرف ليل الأعداء فيها يعربون؟! وماذا جرى لكم حتى

تظفوا شموع الأمل، وأنتم اللياردون إلى إشغالها، باكتشافكم، صدقة، أن الوطن العربي لم يعد ينجب زرعاً ومقاتلين، على حد تعبير عمود دويش؟! ولماذا تريدون تفادي رثابة الاحتضال بجوائز والنقاد وجوائز ويوسف الخالة برتبة القيازة إلى الأبد؟ فلو أرجعتم كل الأسباب إلى الضائقة المالية لما كان لي داع إلى هذا الكلام، فالكل يعرف أنكم لا تتوفرون على مؤسسة قادرة على تأمين قيمة جوائزها لمائة سنة قادمة (كمؤسسة سعاد الصباح مثلاً) والكل يعرف أن ركبكم مغامرة نشر ما لا يُسمع بنشره وتوزيعه وقراءته في أغلب بلداننا العربية بحكمكم من مداخل أنتم في أشد الحاجة إليها لفصان استرايرتكم. لكن الكل، أيضاً، يعرف أنكم تتوفرون على صباهه وإفكار عتقتها أن تضمن لكم التجدد والاستمرارية. أما أن تلجأوا هذه المرة، إلى الركوب على اللغة الفسطنائية (أو ملاخذاً) للتغلبة على حقيقة من

حقاً - نحن أيضاً - أن نطلع عليها فأمر يدعو إلى الفقل، فأين الشغافية وأين الفكر النقدي واتم دعائهم؟!

لن أتوقع تراجعاً منكم عن قرار التوقف (التوقيف) ما دام الأمر قد حسم من قبل مراجع عليها، وما دام «التراجع» - ولو عن الأخطاء - ما يزال صديقاً غير واد. صدقوا أنني سأظل متغائلاً بعودة الجائزة وإشغال شموع الفرحه رغم زحف الدجاجير من كل صوب.

وبعد، فإذا كنتم، قبل خس سنوات، لم أوافق زميل عميد الصالحي - الذي أبعث إليه من هنا خالص تحتي - على رأيه في إبداع شعراء يعرفهم حق المعرفة، بحكم الاحتكاك والمعايشة، فكيف تريدون مني، أستاذ رياض، أن أشارككم الرأي في الحكم على موابه الشخص، للأسف، لم تحكوا بهم، ولم تعارضوهم ولم تسمعوا بأصواتهم حتى؟ فهل يحل لي أن أقول بعد كل هذا: هزلت؟ □

للشعر العمودي

رد على رسالة الأستاذ عبد الحسي مروة - انظر في العدد ٥٩ أيار مايو ١٩٩٣

يوسف الحمود

لوريه

إلى واحد من أميين... هـ ثم عاد فذكرنا تلك السورة - هل هذه دعوة لشعراء القصيدة العمودية كي يشعلوا قرائهم المصدرة؟ أحرأ أن الفصائل العمودية تستهال عمودياً على والنقاد ومن كسل فتح عينه بمد هذا الضوضاء الأخر.

جرى ذات حصة - وكنت طالباً - نقاش بين وبين أستاذ اللغة العربية، هو يدافع عن الشعر العمودي ويعد فضائله ومثالب الشعر الحديث وأما أعمل الشيء نفسه معكوساً، وأذكر أن النقاش طال حتى قلت له: «هالكلام نزل كلامي، هذا كلام نازك الملائكة، فرد على تعجباً: «إنشائه تكون نازك الأبياء».

وكم كان طريفاً أن أقلم - فيما بعد - بتصل نازك الملائكة لعنونة: «اتبعتموني فأعوتكم وما كان لي عليكم من سلطان».

لا أريد أن أبداً من يهـ بإلقاء عصاه إذا هي حية تنس هذه الميته يتخذها معظم من يتقدمون، والجناب الكاركتيري أن يصي هذا «معظم» تنس عصياً، فانا بصراحة أتدق شعر نزار قباني ولا أنشاع مع شعر سعاد الصباح ولست معجباً بشعر

■ وحسب أن دخل كلب دكان جزار وسرق عظمة فخره الجزار فقتله فجات الكلاب فحملت الكلب ودفته وكتبت على قبره: حدث أن دخل كلب دكان جزار وسرق عظمة فخره الجزار فقتله فجات الكلاب فحملت الكلب ودفته وكتبت على قبره: حدث أن... إلى لا آخر. قصة الشعر العربي والجذل - الذي دار ويدور - حوله نشبه من رجوه كثيرة قصة هذا الكلب أمس الحظ، لي فقط من حيث أنا تسعى إلى اللابلية وهي في سبها هذا علة ولا شأني بجديد، بل إن الشعر العربي - شأن ذلك الكلب - فقد في سبيل العظمة ما هو أعظم من العظمة بكثير... حال الشعر العربي مثي على مع عادل امام: تنازل لشر تنازل تنازل... إذا نحن لا نحب الخيارات! □

يقول الأستاذ عبد الحسي مروة: ومن الغريب حقاً أن تستقبل «النقاد» أسبوعاً ما يزيد على مئة مساهمة أدبية وإبداعية من شعراء ومتقنين من مختلف أطراف العالم العربي دون أن يرد في هذا البريد وعلى امتداد خمس سنوات كلمة قصيدة عمودية واحدة. أرجع الأستاذ عبد الحسي مروة هذه الظاهرة الغريبة

أحمد مطر لاني لم أسمع به من قبل، (لعله محمد عفيفي مطر...).

ألتوق شعر نزار قباني، لكنني في كل مرة أقرأ فيها شيئاً جديداً له أتساءل تساؤل نزار قباني نفسه الذي يبدو أنه نسيب: لماذا الشعر حين يشبغ لا يستل سكناً وينتشر...!!؟

ولا أتناقل مع شعر سعد الصباح لاني حين أقرأ

لما يقف بيني وبينها نزار قباني صائحاً: وهذه القصيدة لي... هكذا أشعر بصلقي (وإن تكن شائعة روج لها ذكور القبيلة).

وطرربي مظهر التواب ولا لطمهم هذا التجاهل له (من قبل الناقدة على الأقل) وأخيراً: فلتنم وعراشهم أنسي وأنسكن وأنس كل قراء الناقدة: أنسي الحاج، ولنا في حاجة إلى القصائد العمودية. □

علمت شيئاً...

رد على علاء الدين الأعرابي في العدد ٦٥٥، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٢

أحمد صالح بشار

واستغرابهم. ولهم أن المشروع ابتداءً بالعلم. إلا أن حرب الخليج بعد ذلك المؤثر بأشهر قليلة أخرت العمل فيه. وقد عقدت المنظمة العربية (الأكسوس) اجتماعاً آخر لهذا الغرض، في البحرين، أواخر العام ١٩٩٢، تقرر فيه مواصلة العمل.

الأمر الثاني هو قيام الجمع الملكي لبحث الحضارة الإسلامية (المعروفة بالبيت في عمان بإعداد موسوعة إسلامية كبرى، منذ البدايات. وقد ترأس المشروع الدكتور ناصر الدين الأسد. وترأس تحرير الموسوعة الدكتور إسماعيل عباس. كبير علمائنا العرب المعاصرين. ومع أن العمل يسير ببطء (خاصة بعد نقص موارده المالية) يجب الإشارة إلى أن العمل مستمر وقد أنجز في عدة

■ لا أحسب أن هناك من لا يتفق مع الأستاذ علاء الدين الأعرابي في دعونه إلى إصدار «موسوعة عربية جامعة» حسب ما ورد في مقالته في باب آراء في العدد ٦٥ من الناقدة تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢. أكاد أقول أن الآراء التي وردت في المقالة إنما هي بمبدييات متفق عليها.

إلا أنه من المؤلف أنه غاب عن الكائنة ثلاثة أمور لا يجوز بحث موضوع الموسوعة العربية الجامعة، وضرورتها، وأهم، بدون ذكرها والتوقف عندها.

الأمر الأول هو قيام محاولتين رئيسيتين لإصدار مثل هذه الموسوعة، أثر التوصية التي أصدرتها بذلك إدارة الثقافة في جامعة الدول العربية منذ حوالي أربعين سنة. وكان المرحوم أحمد أمين رئيساً لها في ذلك الحين.

بدأت المحاولة الأولى في دمشق. وما زال مشروع إعداد الموسوعة العربية قائماً. وقد أنجز فسط لا بأس به من الموسوعة. وترأس تحريرها العالم الجليل الدكتور شكري القحطاني.

وبدأت المحاولة الثانية في تونس، في مؤتمر علمي شامل دعا له وأشرف عليه الدكتور عجمي الدين صابر، المدير العام للمنظمة العربية للتربية والعلوم آنسلك، وذلك في الأهم الأخيرة من ١٩٨٧ والأول من ١٩٨٨. وأقر المؤتمر المشروع في إعداد الموسوعة. ووضعت الخطط اللازمة. وفي ربيع ١٩٩٠ عقد المؤتمر الثاني لهذا الغرض، في بغداد حيث اختيرت مقراً للموسوعة برئاسة الدكتور مسارع الداوي الذي خلف الدكتور صابر في إدارة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الأكسوس). مع الإشارة إلى أن الدكتور الداوي سعى ذلك المؤتمر الثاني المؤتمر التأسيسي الأول، الأمر الذي أثار عتب بعض المشاركين

حروف. أما الأمر الثالث، ولعله الأكثر أهمية ويزوراً، فهو صدور «الموسوعة الفلسطينية»، بفسيفساء الأول والثاني. صدر القسم الأول (الدراسات العامة) في العام ١٩٨٥، في أربعة مجلدات ضخمة في ألفي مادة، في التاريخ والجغرافية والثقافة والفقه والإعلام الفلسطينية. ثم صدر في العام ١٩٩٠ القسم الثاني (الدراسات الخاصة) في سبعة مجلدات (سنة آلاف صفحة) في تهاين موضوعاً رئيسياً يتعلق بفلسطين أرضاً وشعباً وتراثاً وقضية.

وهيئة الموسوعة الفلسطينية هيئة مستقلة ابتثقت من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

وقد لاقت الموسوعة بفسيفساء، وراجاً كبيراً، فنقد القسم الأول (عشرة آلاف نسخة) في أقل من خمس سنوات. وتم توزيع أكثر من نصف النسخة آلاف نسخة التي طبعت من القسم الثاني، وهي أرقي وأدق مرجع صدر حتى الآن لفلسطين. وقد ترأس تحرير الموسوعة منذ ١٩٨٢ الدكتور أنيس صايغ، كما ترأس مجلس إدارتها منذ مطلع ١٩٨٨. وكان منذ تأسيسها مستشارها ومقرراً مجلسها الإداري.

وبعد، لا يعني الحديث عن هذه المشاريع الأربعة (واحد أنجز، واثنان سارا شوطاً كبيراً، والبراع في أول عهده) أنلسنا في حاجة إلى موسوعة عربية جامعة. إنما لا يجوز عدم ذكر المحاولات السابقة والرائدة، مثل محاولات البستاني ووجدي وعدم ذكر أو انصاف محاولات موسوعية أخرى لا تقل شأنًا، كالموسوعة الفلسطينية. □

■ حرصت «الناقدة» منذ صدورها، على عدم رفع يد الاشتراك السنوي الذي لم يتغير طوال خمس سنوات، وقد جاء الارتفاع المفاجئ في مضاعفة أجور البريد ليفرض إعادة النظر في قيمة الاشتراك. وبذلك يصبح الاشتراك في «الناقدة» ابتداءً من هذا الشهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢، ٧٥ جنيتها استرلينياً للأفراد و ١٥٠ جنيتها استرلينياً للمؤسسات. ولن يتحمل المشتركون الحاليون أعباء التسعيرة الجديدة إلا عند موعد تجديد اشتراكهم. كما أن «الناقدة» قررت إلغاء التمييز السابق والتشجيع في دفع قيمة الاشتراك لتستين أو ثلاث سنوات للأسباب ذاتها □

رفع الاشتراك
في «الناقدة»

٧٥

جنيتها
بدلاً من

٥٠



خمسون سنة مع «الصيد»

سعيد فريجة: أجمل ما في عصره

رياض نجيب الرئيس

وكبرنا وأصبح الاستقلال واقعاً نعيشه باستمرار، وصرنا تقرأ، وكانت «الصيد» هي التي تقرأ، كمدسة في الصحافة والوطنية، عندما بدأت تراءونا أحلام الاسم المطوع، ومات سعيد فريجة في آذار ١٩٧٨ في دمشق، المذبة التي أحيا كثيراً على نقاب ما تغلب عليها من حكام وعهود، لقد كانت دمشق ثروة بيروت في حياته، أذكر في بداية الاستقلال والحكم الوطني في سورية أن دمشق كانت عرساً ووزارة دائماً له، ولا أعقد أن سعيد فريجة كره دمشق مرة كما كرهها يوم وقوع الانفصال لأنه حرم من دخوله، وظل سعيد فريجة حل حب مقبى لدمشق، وفيها من ذكريات شابه أحوالها.

وفي دمشق ولد سعيد فريجة في ذكرياتي وذكريات، كان صديقاً حبيباً لأبي، جلست في حضنه مرات ومرات وشاركت في مجاله صبيّاً يافعاً وعملت معه صحافياً شاباً وسهرت بصحبة أحل الليالي رجلاً، ولعل من دواعي اعتزازي أن أول نائب قبضته عند احتراق الصحافة عام ١٩٦١ كان من سعيد فريجة، وكان ٣٠٠ ليرة لبنانية، وإن أول مقال موقع نشر في كان في «الصيد»، وإن أول احتراقي المهنة كان في داره.

في ٩ شباط ١٩٥٢، عندما مات نجيب الرئيس، جاء سعيد فريجة إلى مدرستي في برمانا ليحلمي في مبارزة البوكس الرقواء إلى دمشق، ولا أنسى أنه يكي أكثر مني وإن الطريق بين بيروت ودمشق كان عمراً وموحشاً وطويلاً.

وفي بيتنا في دمشق فتحت عيني على قراءة «الصيد»، أذكر أن أبي كان يقرأ ثلاث مطبوعات

السجون كلها في سورية ولبنان لكثرة ما ترددت عليها مع أبي لزيارة أبي خلال سبع سنوات من حياتي. وكنت أبكي وأصرخ وأشتد الفزع وأنا حل فراع أبي، كلما زرت أبي في سجن من سجون، لم أكن كل ذلك كان شيئاً عفواً وطقوياً وتلقائياً، لم أكن أدرك أكثر من أن أبي سجن المبرسون، لأنه كان يكتب مطالباً بالاستقلال، ومعدل من أجل بطل هذا الاستقلال.

على أبواب الاستقلال كنا لقد كبرنا ودياننا أحوالنا تصبح أوضح، وأفكارنا أكثر نعتلاً، وكنت أعرف أننا كلما جئنا إلى بيروت مع أبي في أول عهد الاستقلال، كنا نزرر شخصاً اسمه سعيد فريجة، كان أبي يقول لي عنه أنه أعز أصدقائه وأحل رفقه وأكثرهم حياً ونيلاً ووفاء.

لا أنري، إنما كنت أدرك، على صغر سني، أن أبي كان يحاول أن يشعري بذلك باستمرار، وكان يردد ذلك على صمعي دائماً، وكنا نزرره في مكتب لجلة اسمها «الصيد» نضعدها إليها فرجاً معشاً، يوصلنا إلى مكتبه.

وتذكر أنه كان يكتب سعيد فريجة نافذة متخلفة تطل على شارع فيه متاجر كثيرة، كنت أعرف أنه قريب من ساحة البرج في مكان اسمه العرض، وكنت أرى في مكتب سعيد فريجة، صوراً بالخر الأسود لرجال بأوضاع مضحكة موزعة في كل مكان، ويقول لي أن هذه الصور كاريكاتورية.

وعرفت أن «الصيد» كانت سلاحاً من أسلحة الاستقلال، وإن هذا الرجل الجالس بين أكوام الصور للشوكة، كان رفيقاً لأبي في المطالبة بالاستقلال.

■ بالنسبة إلى، أرتبط اسم «الصيد» بتاريخ استقلال لبنان، وأرتبط اسم سعيد فريجة بصداقته الشخصية لوالدي نجيب الرئيس، ومع عمارسي الصحافية، اختلط الارتباطان، حتى لم يعد من السهل التمييز بينهما.

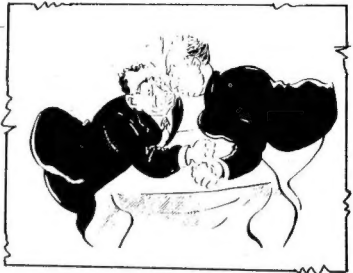
فمن المخرج عادة أن يكتب المرء عن أمله، أو حينه، أو عن ذكريات قديمة صغيرة، أو حتى أحواله الطموحة التي يتركها وراءه كلما تقدم به العمر.

كل هذه تبدو أشياء خاصة لا أهم أحداً إلا صاحبها. ولكن ما العمل إذا كان الأهل والحبيبة والأحلام الصغيرة الطموحة قد تجملت في «أبي» يعرفه الناس، ويقرأونه كل أسبوع ويتابعونه، ويحتفلون بذكرى بلوغه عامه الخمسين هذه السنة!

أيزيد هذا في الإخراج؟
ربما، فالخديث عن «الصيد» والاستقلال يكاد

يكون حديثاً واحداً. لكن كثيراً ما يلد لنا، نحن العاملين في الصحافة اليوم، أن نتحدث عن مقولة الحلم الذي كبر، وأن نعيد في أذهاننا رسم الصورة التي طويناها ونحن نحلم بلون الخير وهدير المطابع، وبأساليب مطبوعة، فندعماً صدرت «الصيد» قبل خمسين عاماً في اليوم الذي منح في لبنان استقلاله، كنت ولداً على مفاعد الدراسة، وكان الانتداب الفرنسي هو الطوفان الذي يحاول كل وطني أن يكسره، وكان للانتداب الفرنسي وجه أسود، وكنت، كولد أربطه دائماً بوجود الجنود السنغاليين الذين يصطفون في الشوارع ويحتلون بلدي، وكنت أحفظ أسماء القومضين الساسين الفرنسيين عن ظهر قلب وأعرف مواقع وأسماء





سعيد فريضة ونجيب الرئيس في كاريكاتور خليل الأشقر (الصيداء) - بيروت ١٩٤٨/١٢/٢٢ - من مجموعة الأعمال الختارة لنجيب الرئيس (القبس المضيء) - انجله العاشر الصادره حديثاً.

الأسود عالقاً في أنفوسها، وحلم الدخول إلى ملكوت صاحبة الجلالة، حلم لم يغب لحظة واحدة عن خاطر. وصورت السنين، وتغيرت الظروف وتقلب الأراض، وإذا نحن داخل الملكوت. وحياة الجنة من الداخل تختلف بالطبع عن برقيها في الخارج. ووجدنا أنفسنا في «الصيداء» نحاول أن نجتمع بين الحلم والواقع، ونحول الأفكار التي في أعماقنا إلى رصاص مصبوب.

في تلك الأيام تعرّفنا على عادة التزلو وبالربوب ذي شاعره من البيت إلى المكتب وعرفنا كيف تكتب «الجمعة» وكيف تحرق السجائر والأعصاب معاً. وكيف تصفح المكتب بالضحك عند البكت الحارقة وكيف يصنع الأسلوب الذي يجرح ولا يبيد الدماء. وكبرت «الصيداء» مع الاستقلال ومر على صفحاتها كل صاحب قلم. وقت المدرسة الصحافية الأولى في لبنان. ودخلها التامل، من نجباء وأغنياء، وتخرج منها من تخرج، وبقيل فيها من فشل، إنما أعطت كل واحد منهم وساماً في الجدارة.

وفرتني ظروف المهنة وفرص العمل عن سعيد فريضة سنوات طويلاً، إلا أن الصلة بقيت بيننا وقد انتقلت من الأب إلى الابن. وعندما كنت أنهي به في وقت إلى آخر، كما تحدث بخبراته في الصحافة والسياسة وذكرااته القليلة المتجددة مع دمشق ونجيب الرئيس الذي أحبه كثيراً.

ومن سرخيات الأقدار أن أحداً لم يستطع أن يتر سعيد فريضة في موهبه في الكتابة ولا في أسلوبه ولا في طوره ولا كرمه ولا في وفاته لأصدقائه. فدالصيداء عبء الأول والأخير استمرت بعد وفاته بقدر ما استمر من قبله الوطن الذي عاش عمره كله بدعوة إلى وحدته وعزيمته ووفاته كالصيغة الشلل الوطنية الصحيحة.

ومع مرور هذه السنوات كلها، تبقي لسعيد فريضة صورة عندي، هي ملكي وحدي، حريص عليها حرصه على «الصيداء» شتفي مرتبطة بحياتي كارتباط لبنان باستقلاله.

أما نحن الذين عرفوا سعيد فريضة وعملوا معه، فيكتفيان به عاش حياته حتى الشالمة، وأنه كان آخر وأندر وأجل من في جيله.

□ اللهم لا حرج في «الصيداء»

✽ كتب هذا المقال خصيصاً بمناسبةيوبيل الذهبي لتدور «الصيداء» في ٢١ تشرين الثاني ١٩٤٢.

هي ٣٢ مقالاً وموضوعاً في «الصيداء» ٤٧ مقالاً وموضوعاً في «الأسوار» وكانت كلها في السياسة والثقافة والأدب. وهو عدد كبير في مقاييس صحافة اليوم، وخاصة بالنسبة إلى محرر كان يقوم بأكثر من عمل تحريري واحد في كلنا المجلة والمجريدة. ولا تفسير عدي اليوم، هذا الكم من النشاط الصحافي، إلا الرغبة الهائلة التي أعطاني إياها سعيد فريضة والتشجيع المستمر الذي أشرني به دائماً وهذا أمر قد أصبح نادراً في الصحافة العربية التي تقرأ هذه الأيام. وعلى الرغم من معرفتي الشخصية بسعيد فريضة في السنوات اللاحقة، فقد تكونت لدي فكرة عنه وعن شخصيته من خلال «الجمعة» ومن خلال المقالات السياسية القوية من نوعها التي كان يكتبها، في عهد كاتبت «الصيداء» عبر الظروف السياسية الموجودة في تلك الفترة نلأ تلهب ظهور الحكام. كنت أراه إنساناً ساعراً والسخرية من وحياة بالنسبة إليه. والسخرية وسيلة لتحقيق غاية، والسخرية عالم قائم بذاته. فوققة الإنسان الساخر من الحياة هي وقفة القنان الأصل، والرجل القوي القادر.

قدرة سعيد فريضة، على السخرية من طريق «الجمعة» إلى أسبوع كانت تلعلي. السخرية من كل شيء: من نفسه، من حبيته، من بنت الجيران من عصام وسمام، وحتى من أم البش. وكانت فتحة جديداً في الأدب الصحافي لم يعرف من قبل. وجمعة «الصيداء» كتابه الصادر عام ١٩٥٢ كان وما زال علامة فارقة في تاريخ الأدب الساخر والأسلوب الصحافي المميز. وظل سعيد فريضة، على وفرة الكتاب الساخرين في الصحافة العربية، كاتباً لم يقلد حتى الآن. وكبرنا وهجرنا المطابع بزيادة في أذنان، ورائحة الحبر

بشكل منظم: «الصيداء»، و«الصحافي الصالح» لاسكندر البراني و«الهلال» لأميل وشكري زبيدان. ومن على صفحات «الصيداء» أخذت أسماء معينة كانت تزور بيتنا ترسخ في ذهني: رياض الصلح وشارة الخوري وشكري القوتيل وسعد الله الجباري وعشرات من رجال السياسة والصحافة في تلك الحقبة من الزمن. وكانت جمعة «الصيداء» زافاً أسبوعياً لصحي في الحادية عشرة من عهده كبر معها، وتعلم خلافاً معنى الكاريكاتور السياسي يوم كان «ألمو خليل» الشخصية اللبنانية الخفيفة ويوم كان طربوش رباب الصلح رمزاً لسياسة تلك الأيام.

وعندما كبرت، ما ترددت لحظة في أن تكون «الصيداء» أول باب صحافي أطره في حياتي المهنية. وهكذا كان. وكانت الصحافة السورية قد أمت «القبس» قد أغلقت. فما أن تركت الجامعة في صيف عام ١٩٦١، حتى كنت واقفاً على باب سعيد فريضة في «دار الصيداء»، الذي قافني من يدي إلى أول طولة فارقة، لأبدأ حياتي الصحافية. وعملت نهاراً محرراً للشؤون العربية في «الصيداء» وليلاً محرراً للشؤون الدولية في جريدة «الأناور»، إلى جانب الإشراف على صفحاتها الثقافية.

وبقيت أسحر في «دار الصيداء» حتى حزيران ١٩٦٢، حين أصدر هشام أبو مظهر رئيس تحرير «الصيداء» جيتند جريدة «المحررة الأسبوعية»، التي كنت مديراً لتحريرها، حيث ظهر اسمي للمرة الأولى بمص مصفي في «مروية» الجريدة. ودفعني فضولي عند كتابة هذا المقال، إلى إحصاء عدد المقالات والموضوعات الموقعة فقط، التي كتبها خلال ستة وأحدة من عملي مع سعيد فريضة، فإذا